VF e

21384.

A IV 6

44 b (2,1)

V.

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND

Gorgias . . S. 1.
Theaitetos . S. 169.
Menon . . S. 323.
Euthydemos S. 397.
Anmerkungen S. 469.

S.C. BIBLIOTHEK COBURG

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

BERLIN 1818,

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

A IV 6/44b (2,1)

GORGIAS.

EINLEITUNG.

Wie alle bisher vorgelegten gröſseren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall miſsverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzliches Miſsverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Theile unter einander und ihr Verhältniſs zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im Phaidros die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Ueberschrift des Gesprächs „oder von der Redekunst" verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und auf des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsezung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der Gorgias die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiſs nicht ob

sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiſs, gar nichts bestimmtes aussagt von der besondern Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wol nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, daſs bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Theil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und daſs vornemlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein müſsiges wunderlich angesetztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muſs den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, daſs wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiſs unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muſs, von welchem aus allein auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der Gorgias als dasjenige Werk, welches an die Spize des zweiten Theils der platonischen Schriften muſs gestellt werden, von dem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, daſs die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den constructiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene ersteren von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Object, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden, doch aber noch nicht wie diese lezteren die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik

eigentlich darzustellen, sondern nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und daſs sie sich durch eine weniger als im ersten Theile gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Construction, sowol einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet auszeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesen zweiten Theil der gesammten platonischen Werke nochmals ausdrüklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäſs gerechtfertiget: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständniſs desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der platonischen Philosophie anfing, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein nicht minder ursprüngliche Anschauung des Werdenden, ewig Flieſsenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Thun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriffen werden, mit befaſst bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als daſs jenes Seiende in diesem Werdenden ergriffen, als das Wesentliche und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensaz zwischen jenen beiden Anschauungen, indem er recht zum Bewuſstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Dar-

stellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Gegensazes zugleich dessen Bewufstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrungsart. Von dem Bewufstsein des Gegensazes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Nothwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornemlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der constructiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensaz für die Physik das Wesen und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, dafs Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wesen mit der Erscheinung, und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufge-

dekkt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensazes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht deshalb an der Spize dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einläſst, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffaſst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmaſsung, als den Früchten. Dagegen die andern Gespräche sämmtlich theils weiter zurükgehn in der Betrachtung des scheinbar wissenschaftlichen, theils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft, theils auch andere spätere Folgerungen enthalten, aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird.

Wie wir nun von hier aus einen natürlichen Zusammenhang erblikken zwischen den beiden Hauptsäzen, welche den Unterrednern des Sokrates in diesem Gespräche erwiesen werden, daſs sie nemlich nur fälschlich sich anmaaſsten an ihrer Redekunst eine Kunst zu besizen, und daſs sie in tiefem Irrthum befangen wären bei ihrer Verwechselung des Guten mit dem Angenehmen: so erklärt sich eben auch hieraus die besondere Art, wie jedes erwiesen wird, und die Anordnung des Ganzen. Denn wo vom Guten die Rede und das ethische Bestreben das herrschende ist, da muſs auch, wenn anders Einheit im Ganzen vorhanden sein soll, das Wahre mehr in Beziehung auf die Kunst betrachtet werden, als auf die Wissenschaft. Von der Kunst aber ist hier auch ganz im Allgemeinen die Rede, indem das Gespräch alles umfaſst, von ihrem gröſsten Gegenstande dem Staat bis

auf den kleinsten, die Verschönerung des sinnlichen Lebens; nur nach seiner Gewohnheit braucht Platon am liebsten das Gröſste als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das Kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Gröſsere, damit sich niemand in dem Objekt des lezteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nemlich wird hier, wol zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des Protagoras, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im Phaidros, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so daſs leztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das gröſste Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Principien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesezgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, daſs die Sophistik das Erkennen der lezten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Grade dieselbe Bewandniſs hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit

den Principien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe ist, dagegen die Rhetorik wie im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsäze anwendet. Hiebei nun, das blofs Scheinbare der Redekunst aufzudekken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu thun, dem Gorgias und Polos. Die Verwechselung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem lezten Abschnitt, worin Sokrates Alles wiederholt, beides als in Einem Uebel gegründet und auf Ein Bedürfnifs hinweisend dargestellt. Doch findet man hier, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit grofsem Recht, schon einen beschränkteren Zwekk seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschikte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, dafs Recht und Unrecht, welche er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen mufs, auch nicht einmal als ein gewufstes irgend in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedekt, und ihm an sich selbst gezeigt, dafs in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen, sondern ihm eine eigene Sphäre zugestehn will, das Unrechtthun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unter-

scheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem Protagoras nahe, um zu sehn, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nemlich bloſs formell aufstellt, und sich ihn zugeben läſst als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersezt. Im Protagoras nun war von der scheinbaren Voraussezung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche aber in der That kein solches sein kann, wie dies im Protagoras selbst und in den ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen, und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nüzlichen vorausgesezt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, daſs derselbe nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergiebt, daſs der Begriff des Nüzlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornemlich darauf aus, das Bewuſstsein jenes Gegensazes von innen heraus zu erwekken, und ihn zu dem Bekenntniſs zu nöthigen, daſs die Behauptung, Alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewuſstsein habe, sondern daſs uns die-

ses nöthige noch ein anderes Gute aufser dem Angenehmen zu sezen. Und leicht mögen die Versuche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nemlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Nothwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachlässigt zu haben, den Vorwurf, dafs er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurükkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie nemlich als etwas durchaus fliefsendes nur im Uebergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefafst werden kann. Viel zu kunstreich in der That ist dieses alles, viel zu ausführlich durchgenommen und zu genau behandelt als dafs man es nur für eine gelegentlich berührte Nebensache und das Politische allein für den eigentlichen Gegenstand des Werkes halten könnte.

Auf diese Auseinandersezung folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäfs mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwikkelung endiget. Will man auch diesen My-

thos, was theilweise sehr nahe liegt, mit dem im Phaidros, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, vergleichen: so ist zu bedenken, daſs zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntniſs, und daſs in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist, das Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblöſst von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Werth legen, daſs es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschlieſst. So fehlt auch die Liebe nicht im Gorgias, sondern ist hier eben so sehr das leitende Princip der Staatskunst wie im Phaidros der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussezen müssen, im Vertrauen auf die im Lysis verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichungen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nemlich auch in Beziehung auf das Merkmal der Form Gorgias nicht nur dem zweiten Theil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nemlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwekke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensaz zwischen dem Ewigen und Flieſsenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der Gorgias bei aller anscheinenden Aehnlichkeit mit dem Phaidros dennoch ganz den Charakter des zweiten Theils. Denn dort wo nur vom Philosophi-

ren als Gesinnung und von der Erkenntniſs als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Aeuſseres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den Parmenides vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntniſs und von ihren Objekten soll gehandelt werden, wird auch statt der bloſsen Methode die Kunst als ein Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Aeuſseres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob diesen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die bloſse Struktur denken will, läſst sich ein bestimmter Uebergang aufzeigen vom Phaidros durch den Protagoras zum Gorgias und von diesem zum Euthydemos und Sophistes, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zulezt die Verbindung mit dem Negativen verläſst und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesezte übergeht. So zeigt sich Gorgias offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich ist er das erste Glied derselben, theils wegen der bereits erwähnten Aehnlichkeit mit der früheren Bildungsweise, theils weil die zulezt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem Euthydemos und Sophistes. Ferner sind die Vertheilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurükkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Groſsen vor-

kommen, und wozu der Lysis und die kleinen zum Protagoras gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem Gorgias seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und theils einzelnes daraus, theils ihr eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewikkelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den Phaidros und Protagoras im allgemeinen schon berührt worden, ließe sich aber auch noch viel weiter verfolgen, und noch mehrere Beziehungen ließen sich im Einzelnen entdekken. So könnte sehr leicht aus dem Phaidros dem Platon von andern Sokratikern vornemlich der Vorwurf gemacht worden sein, daß er die nur auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort ja verbessern zu wollen scheint, doch für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zwekk machen dürfe. Weshalb eben hier die Darstellung ihres nach sittlichen Principien einzig möglichen Gebrauchs und des nothwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf accentuirt erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsäzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im Protagoras konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogenschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbildet. Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen

Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens aufs neue zeigt, daſs allerdings rhetorische undialektische Sophisten unvermögend sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten deren sich sein Sokrates rühmt, etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewissermaſsen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordnetern Verhältniſs steht, als ähnliches im Protagoras. So wird ferner aus dem Lysis nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im Phaidros von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die gröſseren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rükweisung auf den Lysis Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmäſsig gesezt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, daſs mit Recht im Phaidros auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigener Werth gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu sezen jene gegen alles leere Streiten und Belehrenwollen sich auflehnende Ansicht des Platon, daſs doch diejenigen, welche sittlich entgegengesezten Grundsäzen folgen, keine Berathschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im Kriton wörtlich ausgesprochen, hier aber an der

ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Theil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Vertheidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner läfst Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrüklich anerkennen, was im Laches vorgetragen worden, dafs Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntnifs gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum Charmides als das Ergebnifs dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, dafs nemlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im Euthyphron ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurükbeziehungen; und wer sie vergleichend betrachtet, dem wird es wol nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden. Auch für den kleineren Hippias könnte, wer sich seiner annehmen wollte eine Bestätigung im Gorgias finden, wenn er sagte, die am Ende des ersten Abschnittes aufgestellte Voraussezung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheine sich weniger auf den schon anderwärts vorgetragenen allgemeinen Saz zu beziehen, dafs jeder immer das Gute will, sondern darauf, dafs zum Wesen der Gerechtigkeit insbesondere das Wollen eben so nothwendig gehöre als das Wissen, und dies sei grade das natürliche Resultat aus der skeptischen Behand-

lung

lung des Begriffs der Gerechtigkeit im Hippias. Allein jeder sieht wol, dafs diese Beziehung bei weitem nicht so bedeutend und sicher ist als die übrigen. Denn eben dieses, dafs zum Gerechtsein vorzüglich ein Wollen gehöre, ist etwas so allgemein anerkanntes, dafs es genommen werden kann, ohne sich auf eine frühere Ausführung zu beziehen.

Eben so deutlich nun als die oben angeführten Rükweisungen auf frühere Werke zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, theils in der Anlage des Ganzen, theils an einzelnen Stellen. Die Art nemlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weiset hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des Philebos, des lezten Gespräches dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefafst, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik getheilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im Sophistes und Staatsmann so kunstvoll und im Grofsen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phaidon. So dafs man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des Gorgias angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt mufs bezogen

werden. Nemlich nicht sowol was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente; denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensazes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der Gorgias genau genommen nur als die Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Theils angesehen werden, und macht nur erst mit dem Theaitetos zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensaz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie Gorgias den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abfassung, und da die Idee zu beiden Werken fast gleichzeitig entstehen mufste, auch beide von ziemlich langem Athem sind, das frühere Erscheinen des Gorgias vor dem Theaitetos nicht geradezu festgesezt werden. Vielmehr läfst es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, dafs ich mich so ausdrükke, und die Analogie, dafs jeder neue Ansaz des Platon ursprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des Gorgias gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefafst hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewifs selbst noch mehrere andere in

das Einzelne dieses Gespräches häufig verwebt. Für die Uebrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den Phaidros und Protagoras uns vorher als apologetisch zeigte, schliefst sich auch mehreres an, was wir nur als Berüksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, mufs immer in den Grenzen der Muthmafsung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der Vertheidigung des Sokrates, dafs man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, nur über die unmittelbare persönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden, die persönliche Beziehung nicht sowol verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wol dieser Wiederholung wegen mit einem Andern glauben, der Gorgias müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wol nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn man bedenkt, dafs dies natürlich auch den Phaidon gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in eine ganz kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz im Widerspruch mit dem Reichthum der Platonischen Composition,

ohne irgend einen Zwekk und ohne irgend ein Zeichen, daſs Schmerz oder Zorn, wovon sich ja keine Spur irgendwo zeigt, den Platon zu solchen Vorwürfen gegen seine Mitbürger getrieben habe. Dagegen läſst sich die angedeutete Absicht durch Rükweisung auf das ohnlängst geschehene, sich selbst zu rechtfertigen über seine fortdauernde politische Unthätigkeit, zugleich aber auch zu zeigen, wie furchtlos er seinen philosophischen Weg fortzusezen denke, diese Absicht läſst sich gar wol denken in etwas späterer Zeit. Wiewol freilich, da Platon, nachdem er eine Zeitlang nach Sokrates Tode mit den übrigen Sokratikern in Megara gelebt, wenigstens nicht auf lange Zeit nach Athen zurükgekehrt zu sein scheint, schwerlich eher als nach der Rükkunft von seiner ersten Reise. Bald nachher aber konnte er reichliche Veranlassungen haben zu Aeuſserungen dieser Art. Nämlich wie in der Vertheidigung, Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den Verläumdungen des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den Ekklesiazusen des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade sezt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wol kann geahnet haben. Daher denn, um zugleich gegen seine in das öffentliche Leben verflochtenen Freunde und Verwandten, die vielleicht gehofft hatten seine Reisen sollten ihn von der bloſsen Betrachtung zurük-

führen und der Welt näher bringen, gründlich seine beharrliche Zurükgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachtheiliges Urtheil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Nothwendigkeit zu zeigen, dafs man frei müsse über die Staatskunst philosophiren dürfen, daher jene sehr starken Alles im Protagoras überbietenden Ausdrükke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehedem, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen läfst, er lakonisire, um zu zeigen, was man so nenne, gehe schon aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er beiläufig über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach dahin gehören. Manches von dem natürlichen Hafs und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikelien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermuthung, dafs auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und auf ähnliche Weise mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, dafs Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewaltthätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch ver-

fafst worden, welchen man freilich wenig trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden mufste, deren Zeit sich sicherer bestimmen läfst. Es würde dem gemäfs zu sezen sein als das erste oder zweite nach Platons Rükkunft von seiner ersten Reise, so bald nemlich irgend seine Schule so fest gegründet und so weit ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann Platon sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

Einen Einwurf gegen diese Zeitbestimmung aber, den wol ein Klügerer machen konnte, will ich nicht unterdrükken. Nämlich wir wissen von einem philosophischen Werk des Gorgias, und man wirft sich sehr leicht die Frage auf, wie kann Platon den Gorgias zur Hauptperson eines Gesprächs gemacht haben ohne dieses Werkes auch nur mir einer Sylbe oder durch eine Anspielung zu erwähnen? Sezt man unser Gespräch noch in die Zeit des Sokratischen Prozesses, so hat man die Rechtfertigung sehr leicht, dafs Platon es damals noch nicht gekannt hatte; aber diese will nicht vorhalten nach der Rükkunft von seiner Reise, indem er in Sikelien ohnfehlbar die Bekanntschaft dieses Werkes mufste gemacht haben. Hier ist nur zweierlei übrig, entweder Platon hat sich gegen seine Gewohnheit in diesem Punkt so genau an die Zeit gehalten, in welche er das Gespräch sezt, dafs er des Werkes nicht erwähnt, weil es um die Zeit in Athen noch nicht bekannt war, was sich wol denken läfst, wenn es auch nach

Olympiodoros in der 84ten Olymp. geschrieben ist, oder Platon hat dieses Werk nicht sowol seiner sophistischen Abzwekkung als vielmehr seines ganz rhetorischen Zuschnittes wegen keiner besonderen Erwähnung werth gehalten; sondern hat es nur mit unter der verderblichen Scheinkunst begriffen, und läſst den Gorgias vielleicht nicht ohne Absicht sagen, daſs er sich nichts anderes als ein Redner zu sein rühme.

GORGIAS.

KALLIKLES. SOKRATES. CHAIREPHON. GORGIAS. POLOS.

447 KALL. Zum Kriege und zur Schlacht, heifst es, o Sokrates, mufs man so zurecht kommen.

SOK. Also sind wir wol, was man nennt, nach dem Fest gekommen und verspätet?

KALL. Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel Schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

SOK. Daran, o Kallikles, ist uns also Chairephon Schuld, der uns nöthigte, auf dem Markte zu verweilen.

CHAIR. Keine grofse Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wol hören lassen, wenn es beliebt jezt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

KALL. Wie doch, Chairephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

CHAIR. Eben dazu ja sind wir gekommen.

KALL. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, denn bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

SOK. Schön, Kallikles. Aber ob er sich wol möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn

ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Was er uns sonst zeigen will, mag er, wie du auch sagst, ein andermal thun.

KALL. Nichts besser als ihm selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung; denn er hieſs nur eben Alle drinnen fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhieſs er zu antworten.

SOK. Sehr wohl gesprochen. Frage ihn also, Chairephon.

CHAIR. Was soll ich ihn fragen?

SOK. Was er ist.

CHAIR. Wie meinst du das?

SOK. Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiſs antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

CHAIR. Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, daſs du dich erbietest zu beantworten, was dich einer nur fragt?

GORG. Es ist wahr, Chairephon. Auch jezt hatte ich mich eben dazu erboten, und ich
sage dir, Niemand hat mich mehr etwas Neues 448
gefragt seit vielen Jahren.

CHAIR. Du antwortest also gewiſs sehr leicht, Gorgias.

GORG. Darüber, Chairephon, kannst du ja einen Versuch machen.

POL. Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chairephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wol müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

CHAIR. Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

Pol. Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

Chair. Zu nichts freilich. Also da du doch willst, so antworte.

Pol. Frage nur.

Chair. Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

Pol. Allerdings.

Chair. Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrükken.

Pol. Ja.

Chair. Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wol richtig nennen?

Pol. Offenbar einen Maler.

Chair. Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

Pol. O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschiklichkeit geschikt erfunden. Denn Geschiklichkeit macht, daſs unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschiktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Antheil hat an der vortreflichsten unter den Künsten.

Sok. Treflich gewiſs, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein was er dem Chairephon versprochen hat, leistet er nicht.

Gorg. Was doch, Sokrates?

Sok. Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

Gorg. So frage du ihn, wenn du willst.

Sok. Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dafs er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

Pol. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil du, da Chairephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

Pol. Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortreflichste?

Sok. Ja wohl. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst werth wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. Wie du nun, was dir vorhin Chairephon vorlegte, ihm kurz und gut 449
beantwortet hast, eben so sage doch auch jezt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

Gorg. Der Redekunst, Sokrates.

Sok. Einen Redner also müssen wir dich nennen?

Gorg. Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

Sok. Das will ich freilich.

Gorg. So nenne mich demnach.

Sok. Sagen wir nicht auch, du vermögest auch Andre dazu zu machen?

Gorg. Dazu erbiete ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

Sok. Möchtest du wohl, Gorgias, so wie wir jezt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfing, für ein andermal versparen? Also was du versprichst darum bringe uns nicht, sondern laſs dir gefallen, in der Kürze das Gefragte zu beantworten.

Gorg. Es giebt zwar einige Antworten, Sokrates, die nothwendig durch lange Reden wollen ertheilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

Sok. Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hiervon gieb mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

Gorg. Das will ich thun, und du sollst gestehen, du habest nie einen kürzer reden gehört.

Sok. Wolan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder? nicht wahr?

Gorg. Ja.

Sok. Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangweisen?

Gorg. Ja.

Sok. Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

Gorg. Das denke ich o Sokrates auch gehörig zu thun.

Sok. Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf

welches unter allen Dingen bezieht sie sich doch als Wissenschaft?

Gorg. Auf Reden.

Sok. Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

Gorg. Nein.

Sok. Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

Gorg. Ja.

Sok. Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urtheilen?

Gorg. Wie anders?

Sok. Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowol richtig zu urtheilen als auch zu reden?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

Gorg. Ja. 450

Sok. Nemlich auf die über Krankheiten?

Gorg. Allerdings.

Sok. Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nemlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?

Gorg. Freilich.

Sok. Und gewiſs auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu thun, welche sich auf den Gegenstand beziehn, wovon sie die Kunst ist.

Gorg. Offenbar.

Sok. Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch

mit Reden zu thun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu thun hat?

GORG. Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu thun haben, ganz richtig erklärend wie ich behaupte.

SOK. Merke ich nun etwa, wovon du sie benennen willst? Doch ich werde es wol bald noch genauer wissen; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

GORG. Ja.

SOK. Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Thätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, einige auch gar keiner, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche scheinst du mir zu bezeichnen als die, zu welchen wie du behauptest die Redekunst nicht gehöre. Oder nicht?

GORG. Vollkommen richtig hast du es aufgefaſst, Sokrates.

SOK. Wiederum andere giebt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und That, daſs ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Meſskunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei deren einigen die Rede fast zu gleichen Theilen geht mit der That, bei vielen auch mehr beträgt, so daſs ganz und gar ihre Ver-

richtung und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

Gorg. Ganz richtig.

Sok. Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen Redekunst nennen, wiewol du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wol einer folgern, der dir die Worte zum Verdrufs kehren wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du Redekunst. Aber ich glaube nicht, dafs du, sei es nun die Mefskunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

Gorg. Und ganz recht glaubst du daran, 451
Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

Sok. Wolan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Rede gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art giebt: so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche die Redekunst ist? So wie wenn mich jemand nach irgend einer Kunst von den eben angeführten fragte, O Sokrates, was ist denn die Zahlenkunst? ich ihm sagen würde wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte, Woran denn! ich sagen würde, Am graden und ungraden wie grofs jedes sei. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde, Auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er weiter fragte, Woran denn? ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heifst, Alles Andere wie zuvor,

bei der Rechenkunst wie bei der Zahlenkunde, nur soviel ist sie unterschieden, daſs die Verhältniſslehre auch betrachtet wie Gerades und Ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Gröſse nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, daſs auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche, Aber die Reden der Sternkunde, worauf beziehn sich die? ich sagen würde, Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

GORG. Und ganz recht sprächst du, Sokrates.

SOK. Wolan, eben so thue also auch du, Gorgias! Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

GORG. So ist es.

SOK. Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

GORG. Die wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten.

SOK. Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wol, denke ich, bei Gastmälern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

GORG. Wol habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

SOK.

Sok. Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zu- 452
erst würde sagen, O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, Und wer bist du, daſs du das sagst? so würde er eben sagen, Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das gröſste Gut? — Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein gröſseres Gut giebt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte, Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein gröſseres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen, Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? — Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern, Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgend ein gröſseres Gut zeigt als der Reichthum beim Gorgias oder bei irgend wem sonst. — Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? — Er bejahte es. — Als wer denn? — Als Erwerbsmann. — Und wie? du hältst also dafür der Reichthum sei das gröſste Gut für den Menschen? sagten wir. — Wie sollte ich nicht! würde er antworten. — Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, daſs seine Kunst ein gröſseres Gut hervor-

bringe als die deinige. — Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? das beantworte Gorgias. — Wolan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowol als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das gröſste Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

Gorg. Was auch in der That das gröſste Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowol selbst frei sind, als auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sok. Was meinst du doch eigentlich hiemit?

Gorg. Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowol an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Rathsversammlung die Rathmänner und in der Gemeine die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daſs er Andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.

Sok. Nun, Gorgias, dünkst du mich aufs
453 genaueste erklärt zu haben, für was für eine Kunst du die Redekunst hältst; und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Ueberredung Meisterin sei die Redekunst, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weiſst du noch etwas weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Ueberredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

Gorg. Keinesweges, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.

Sok. So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiſs, wenn irgend wer im Gespräch beabsichtet, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiſs auch ein solcher, und ich denke du auch.

Gorg. Was also weiter, Sokrates?

Sok. Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Ueberredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Ueberredung ist, dies, bedenke nur, weiſs ich noch immer nicht recht. Ich ahnde freilich wol was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Ueberredung du meinst, daſs aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, daſs uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nemlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler giebt, die viele andere Gemälde malen?

Gorg. Ja.

Sok. Wenn aber kein Anderer als Zeuxis

dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

Gorg. Wie sollte sie nicht?

Sok. Wolan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Ueberredung oder auch andere Künste? Ich meine nemlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

Gorg. Bewahre, sondern ganz gewiſs überredet er.

Sok. Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurükkommen wie oben, lehrt uns nicht die Zahlenkunde und der Zahlenkünstler die Gröſse der Zahlen?

Gorg. Freilich.

Sok. Und überredet uns also auch?

Gorg. Ja.

Sok. Also auch die Zahlenkunde ist eine Meisterin der Ueberredung?

Gorg. So scheint es.

Sok. Und wenn uns jemand fragt, in was für einer Ueberredung und wovon? so werden wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden von dem Graden und Ungraden, wie groſs es ist. Und auch alle andern eben angeführten Künste
454 werden wir zeigen können, daſs sie Meisterinnen der Ueberredung sind, und was für einer und wovon? oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Ueberredung.

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wol mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer

Ueberredung und wovon, ist wol die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

Gorg. Ich wol.

Sok. So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

Gorg. Jener Ueberredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

Sok. Das ahndete ich auch, daſs du diese Ueberredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das Gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Saz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

Gorg. Und ganz Recht thust du daran, wie mich dünkt.

Sok. So komm denn, laſs uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

Gorg. O ja.

Sok. Auch man habe etwas geglaubt?

Gorg. Ich gewiſs.

Sok. Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

GORG. Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden.

SOK. Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, giebt es wol einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich?

GORG. Ja.

SOK. Wie? auch eine falsche Erkenntniſs und eine wahre?

GORG. Keinesweges.

SOK. Offenbar also ist nicht beides einerlei.

GORG. Du hast Recht.

SOK. Doch aber sind sowol die Wissenden überredet als die Glaubenden.

GORG. So ist es.

SOK. Willst du also, wir sollen zwei Arten der Ueberredung sezen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntniſs?

GORG. Allerdings.

SOK. Welche von beiden Ueberredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

GORG. Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

SOK. Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden
455 nicht in einer belehrenden Ueberredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes.

GORG. Ja.

SOK. Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur

glauben. Auch könnte er wol nicht einen so grofsen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.

GORG. Wol nicht.

SOK. Wolan denn, lafs uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann noch gar nicht verstehen was ich recht sage. Wenn um Aerzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht war, dann darf der Redner nicht Rath geben? Denn es ist klar, dafs bei jeder Wahl der kunstverständigste mufs gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu sezen oder die Werfte, sondern dann die Baumeister. Auch nicht wenn die Berathschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heers gegen den Feind, oder die Besiznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rath ertheilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowol ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur, dafs auch ich jezt zugleich auf das deinige bedacht bin; denn vielleicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die aber nur blöde sind dich weiter zu fragen. Wie du also jezt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt, Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rath zu geben? nur über Recht und Unrecht

allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

Gorg. So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudekken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nemlich du weifst ja wol, dafs diese Werfte und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rath des Themistokles entstanden ist, theils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

Sok. So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles; den Perikles aber habe ich noch selbst
456 gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

Gorg. Und wenn eine Wahl solcher Männer angesezt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, dafs die Redner die Rathgebenden sind, und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.

Sok. Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich grofs dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

Gorg. Wie wenn du erst alles wüfstest, Sokrates, dafs sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nemlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Aerzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin

du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeine oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müfsten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es giebt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgend ein Sachverständiger vor dem Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der That eine solche und so grofse. Indessen mufs man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch anderer Streitkunst mufs man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dafs er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und mufs deswegen nicht seine Freunde schlagen und stofsen und tödten. Noch, beim Zeus, wenn einer der den Uebungsplaz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgetheilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Vertheidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die 457
Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube

ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, dafs er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, weil er das wol auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so mufs man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesezt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

Sok. Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt, und dieses dabei bemerkt haben, dafs nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinander gehen kann, dafs sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinschaftlich bestimmt, und so einander belehrt und von einander gelernt hätten: vielmehr wenn sie über etwas uneins sind, und einer den andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere sage so etwas aus Mifsgunst gegen sie, weil er nemlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja einige gehn zulezt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem

sie dergleichen Dinge einander anzuhören ge-
ben, die es sogar den Anwesenden leid machen
für sich selbst, daſs sie solcher Leute Zuhörer
haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich
dies? Weil mich dünkt, du sagest jezt etwas
nicht folgerechtes, und nicht zusammenstim-
mend mit dem was du vorher sagtest von der
Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu wi-
derlegen, damit du nicht denkest, ich sage es
nicht im Eifer auf die Sache, daſs sie uns of-
fenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun
eben ein solcher als ich, so möchte ich dich
gern durchfragen; wo nicht, so würde ich es
lassen. Und von welchen bin ich einer? Von 458
denen, die sich gern überweisen lassen, wenn
sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst
überführen, wenn ein Anderer etwas unrichti-
ges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses.
Denn für ein gröſseres Gut halte ich jenes um
soviel, als es ja besser ist, selbst von dem
gröſsten Uebel befreit zu werden, als einen An-
dern davon zu befreien. Denn nichts denke ich
ist ein so groſses Uebel für den Menschen, als
irrige Meinungen über das, wovon jezt die
Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du
ein solcher zu sein, so wollen wir weiter re-
den; dünkt dich aber daſs wir es lassen müssen,
so wollen wir es immerhin lassen, und die Un-
terredung aufheben.

Gorg. Allerdings behaupte auch ich ein
solcher zu sein, wie du jezt vorzeigst. Viel-
leicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesen-
den Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe
ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden
vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch
jezt in die Länge ziehen, wenn wir Gespräch
führen. Wir müssen also auch diese beden-

ken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

Chair. Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwikkelt sein, daſs ich solche und so vorgetragene Reden hintansezen müſste, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

Kall. Bei den Göttern, Chairephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiſs nicht, ob ich mich jemals so ergözt habe als eben jezt: so daſs es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

Sok. Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hinderniſs, wenn Gorgias nur will.

Gorg. Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zu fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

Sok. So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir Gesagten. Denn vielleicht hast du ganz Recht gesagt, und ich habe nur nicht richtig aufgefaſst. Zum Redner, sagst du doch, könnest du einen machen, wenn er bei dir lernen will.

Gorg. Ja.

Sok. Und zwar über jegliches, so daſs er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

Gorg. Allerdings.

459 Sok. Denn du sagtest eben, daſs auch in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt.

GORG. Das sagte ich auch; bei der Menge nemlich.

SOK. Und nicht wahr, dieses bei der Menge heiſst bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

GORG. Darin hast du Recht.

SOK. Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

GORG. Allerdings.

SOK. Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

GORG. Ja.

SOK. Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

GORG. Offenbar.

SOK. Der Nichtswissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

GORG. Dies folgt hier freilich.

SOK. Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesammt der Redner eben so und die Redekunst? Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Ueberredung ausgefunden zu haben, so daſs sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

GORG. Ist das nun nicht ein groſser Vortheil, Sokrates, daſs man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts zurüksteht hinter den Meistern in jenen?

SOK. Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, zurüksteht oder nicht hinter jenen Andern, das wollen wir hernach überlegen,

wenn es uns zur Sache dient. Jezt laſs uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Unschönen, des Guten und Ueblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das Gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nemlich daſs er von der Sache selbst nicht weiſs, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Ueberredung sich erkünstelt hat, so daſs er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist nothwendig es zu wissen, und muſs dessen schon vorher kundig zu dir kommen, wer die Redekunst von dir lernen soll? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, daſs er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das Richtige weiſs? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um Zeus
460 willen! dekke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht?

Gorg. Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiſs, so wird er auch das von mir lernen.

Sok. Halt! denn das ist vortreflich gesagt. Wenn du einen zum Redner machen sollst, muſs er nothwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder erst nachdem er es von dir gelernt?

Gorg. Allerdings.

SOK. Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist der ein Baumeister, oder nicht?

GORG. Ja.

SOK. Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

GORG. Ja.

SOK. Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu jeden diese Erkenntnifs macht?

GORG. Freilich.

SOK. Also, nach demselben Verhältnifs, wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht?

GORG. Auf alle Weise freilich.

SOK. Der Gerechte aber handelt doch gerecht.

GORG. Ja.

SOK. Also nothwendig, dafs der Redekünstler gerecht ist, und der Gerechte gerecht handelt?

GORG. So zeigt es sich ja.

SOK. Und niemals wird doch der Gerechte wollen Unrecht thun?

GORG. Natürlich.

SOK. Der Rednerische aber ist unserer Rede zufolge nothwendig gerecht.

GORG. Ja.

SOK. Niemals also wird der Rednerische wollen Unrecht thun.

GORG. Nein, wie es ja scheint.

SOK. Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Turnmeistern nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und unrecht thut? Eben so wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die

Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechtthuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

Gorg. Es ist gesagt worden.

Sok. Nun aber zeigt sich, daſs dieser nemliche, der Redekünstler, niemals unrecht thut. Oder nicht?

Gorg. So zeigt es sich.

Sok. Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es mit Reden nicht vom Graden und Ungraden zu thun, sondern vom Gerechten und Ungerechten. Nicht so?

Gorg. Ja.

Sok. Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da ja immer ihre Reden von der Gerechtigkeit handeln. Als du aber bald darauf sagtest, der Redner könne wol auch sich der Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber verwundert, und in der
461 Meinung das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt, daſs wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterlieſsen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, ist wiederum festgestellt worden, daſs unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht thun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

Pol. Wie doch, Sokrates? Denkst du auch wirklich so über die Redekunst, wie du

jezt

jezt sprichst? Oder meinst du, weil Gorgias sich geschämt dir darin nicht beizustimmen, daſs ein Redner nicht auch das Gerechte wissen müsse, und das Schöne, und das Gute? und daſs wenn einer, dies nicht wissend, zu ihm käme, er es ihn lehren müsse? und hernach eben durch dieses Eingeständniſs vielleicht etwas widersprechendes in seine Reden gekommen, daran deine Freude zu haben, nachdem du zu solchen Fragen die Unterredung hingeleitet. Denn wer meinst du wol würde läugnen wollen, daſs er selbst nicht des Gerechten kundig sei, und es auch Andere lehren könne? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

Sok. Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrüklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr Jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtiget in That und Wort. Auch jezt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichtige uns also. Gebühren mag es dir wol. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgend etwas von dem Zugestandenen sei nicht mit Recht zugestanden worden, dir zurükzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

Pol. Was meinst du nur?

Sok. Die langen Reden, o Polos, wenn du die nur zurückhältst, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

Pol. Wie doch? es soll mir nicht erlaubt sein, zu reden wieviel ich will?

Sok. Das wäre freilich hart für dich, Bester, wenn du solltest nach Athen gekommen sein, wo in ganz Hellas die gröſste Freiheit im

Reden herrscht, und du allein solltest ihrer eben hier entbehren. Nur nimm auch dagegen, wenn du Weitläuftiges redest und das Gefragte nicht beantworten willst, wäre es dann nicht wiederum sehr hart für mich, wenn mir nicht erlaubt sein sollte wegzugehn, und dich nicht anzuhören? Also wenn du dich des aufge-
462 stellten Sazes annehmen, und ihn berichtigen willst: so nimm, wie ich eben sagte, zurükk was dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend und befragt, wie ich und Gorgias, überführe mich und lafs dich überführen. Denn du rühmst dich doch auch dasselbe zu verstehen was Gorgias. Oder nicht?

POL. Das behaupte ich.

SOK. Also auch du forderst wol auf, dafs man dich frage, was jeder jedesmal will, als der wol versteht zu antworten.

POL. Allerdings.

SOK. So thue denn auch jezt, welches von beiden du willst; frage oder antworte.

POL. Wol, das will ich thun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst, Gorgias wisse keinen Rath wegen der Redekunst, was meinst du denn, dafs sie ist?

SOK. Fragst du welche Kunst ich behaupte dafs sie sei?

POL. Eben das.

SOK. Gar keine, dünkt mich, o Polos, um doch zu dir die Wahrheit zu sagen.

POL. Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

SOK. Dasjenige, woraus die Kunst hervorgeht, wie du sagst in der Schrift, die ich neulich gelesen.

POL. Was meinst du doch wol?

SOK. Eine gewisse Uebung meine ich.

POL. Also eine Uebung dünkt dich die Redekunst zu sein?

SOK. Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst?

POL. Und eine Uebung worin?

SOK. In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

POL. Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas Schönes zu sein, wenn man im Stande ist, den Menschen gefällig zu sein?

SOK. Wie doch Polos? hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, daſs du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

POL. Habe ich denn nicht erfahren, daſs sie deiner Meinung nach eine Uebung ist?

SOK. Willst du wol, da du auf das Gefälligsein so viel Werth legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

POL. Sehr gern.

SOK. So frage mich doch, welche Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

POL. Ich frage dich also, welche Kunst ist die Kochkunst?

SOK. Gar keine, o Polos.

POL. Aber was denn? sprich.

SOK. Ich spreche also, eine Uebung.

POL. Was doch für eine? sage an.

SOK. Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

POL. Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

SOK. Keinesweges, sondern nur Theile desselben Bestrebens.

POL. Was doch für eines?

SOK. Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen; denn ich trage wirk-

lich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eignes Bestreben auf Spott ziehen. Indefs, ob dies die Redekunst ist, was Gorgias treibt, weifs ich ja nicht; denn eben jezt aus dem Gespräch ist
463 uns nicht offenbar worden, was er recht meint. Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Theil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

Gorg. Was doch für einer, Sokrates? sage es nur ohne mich zu scheuen.

Sok. Mich dünkt also, Gorgias, es giebt ein gewisses Bestreben, das künstlerisch zwar gar nicht ist, aber einer dreisten Seele die richtig zu treffen weifs, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen; im ganzen aber nenne ich es Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Theile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Uebung und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Theil auch die Redekunst, und die Puzkunst, und die Sophistik: vier Theile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so thue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Theil der Schmeichelei ich meine, dafs die Redekunst sei; sondern ohne zu bemerken, dafs ich dies noch nicht beantwortet, fragt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas schönes oder etwas unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Theil der

Schmeichelei ich dann meine daſs die Redekunst sei.

Pol. So frage ich denn, und antworte du, was für ein Theil.

Sok. Ob du auch wol verstehen wirst, wenn ich antworte? Nemlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Pol. Wie nun? sagst du, sie sei schön oder unschön?

Sok. Unschön. Denn das Böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüſstest du schon, was ich meine.

Gorg. Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht, was du meinst.

Sok. Wol glaublich, Gorgias. Denn ich sage auch noch nichts bestimmtes. Dieser Polos aber ist gar jung und hizig.

Gorg. Also laſs nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Sok. Wol, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

Gorg. Wie sollte ich nicht.

Sok. Und glaubst auch, daſs es ein Wohlbe- 464
finden giebt für jedes von diesen beiden?

Gorg. Auch das.

Sok. Wie aber? auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehn, sich ganz wohl zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht jemand abmerken würde, daſs sie sich nicht wohl befinden, auſser ein Arzt etwa und einer von den Turnverständigen.

Gorg. Ganz recht.

Sok. Dergleichen nun, sage ich, giebt es am Leibe und in der Seele, welches macht, dafs Leib oder Seele scheint sich wohl zu befinden, befindet sich aber deshalb doch nicht so.

Gorg. Das giebt es.

Sok. Wolan denn, wenn ich kann, will ich dir nun deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge seze ich zwei Künste, und nenne die für die Seele die Staatskunst; die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich seze von dieser Einen Besorgung des Leibes wiederum zwei Theile, die Turnkunst als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Turnkunst die Gesezgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben je zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, die Heilkunde mit der Turnkunst, und die Rechtspflege mit der Gesezgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese viere nun, welche immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, theilt sich nun selbst in vier Theile, verkleidet sich in jene Theile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein, worin sie sich verkleidet; auf das Beste aber gar nicht denkend fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand und hintergeht ihn so, dafs sie ihm scheint überaus viel werth zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst, und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den

Leib, so dafs wenn vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständig wären als die Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug streiten sollten, wer von beiden sich auf heilsame und schädliche Speisen verstände, der Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers sterben. Schmeichelei nun nenne ich das, und behaupte es sei etwas schlechtes, o Polos, denn zu dir sage ich dies, weil es das Angenehme zu treffen sucht ohne das Beste. Eine 465
Kunst aber läugne ich, dafs es sei; sondern nur eine Uebung, weil sie keine Einsicht hat von dem was sie anwendet, was es wol seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weifs; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist. Und bist du etwa hierüber anderer Meinung: so will ich dir Rede stehen. In die Heilkunst also, wie gesagt, verkleidet sich die kochkundige Schmeichelei, in die Turnkunst aber auf eben die Weise die puzkundige, die gar verderblich ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, dafs sie fremde Schönheit herbeiziehend, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachlässigen. Um nun nicht weitläuftig zu werden will ich es dir ausdrükken wie die Mefskünstler, denn nun wirst du ja wol schon folgen können, nemlich dafs wie die Puzkunst zur Turnkunst, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Puzkunst zur Turnkunst, so die Sophistik zur Gesezgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie ihrem Wesen nach aus einander; wie sie

aber auch nahe sind, werden sie unter einander gemischt, und in Beziehung auf dasselbe, und wissen selbst nicht, was sie mit sich, noch auch andere Menschen, was sie mit ihnen anzufangen haben. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, daſs also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maaſsgabe des für ihn wohlgefälligen urtheilen müſste: so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehn, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nemlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das Gesunde und Heilkunstmäſsige von dem Kochkunstmäſsigen. Was ich nun meine daſs die Redekunst sei hast du gehört, nemlich das Gegenstük zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Vielleicht nun habe ich es widersinnig angefangen, daſs ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muſs man mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandest du mich nicht, und wuſstest nichts anzufangen mit der Antwort, die ich dir gab, sondern bedurftest einer Erörterung. Wenn nun
466 auch ich mit deinen Antworten nichts werde anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiſs ich es aber, so laſs mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jezt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weiſst, so thue es.

Pol. Was sagst du also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sok. Von der Schmeichelei, sagte ich, ein Theil. Hast du kein Gedächtniſs in deinen

Jahren, Polos, was wirst du denn thun wenn du alt wirst?

Pol. Scheinen dir denn in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler für schlechte Leute schlecht geachtet zu werden?

Sok. Fragst du da eine Frage, oder ist es der Anfang einer Rede?

Pol. Ich frage.

Sok. Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

Pol. Wie, nicht geachtet? haben sie nicht am meisten Macht in den Städten?

Sok. Nein, wenn du unter dem Macht haben verstehst, daſs es etwas Gutes ist für den Vermögenden.

Pol. So verstehe ich es allerdings.

Sok. Dann dünkt mich haben die Redner unter allen in der Stadt am wenigsten Macht.

Pol. Wie? tödten sie nicht wie die Tyrannen, wen sie wollen, und berauben des Vermögens, und verweisen aus der Stadt, wen ihnen gut dünkt?

Sok. Beim Hunde! Jedoch bin ich zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du selbst das sagst und deine Meinung darlegst, oder ob du mich fragst.

Pol. Freilich frage ich dich.

Sok. Wohl, Lieber! Dann fragst du zweierlei zugleich.

Pol. Wie so zweierlei?

Sok. Sagtest du nicht izt gleich so, die Redner tödteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus der Stadt wen ihnen gut dünkt?

Pol. So sagte ich.

Sok. So sage ich dir denn, daſs dies zwei

Fragen sind, und daſs ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nämlich, Polos, Macht haben Redner sowohl als Tyrannen eigentlich am wenigsten im Staat, weil sie nämlich nichts thun was sie wollen, daſs ich es grade heraus sage; jedoch thun sie freilich was ihnen dünkt das beste zu sein.

POL. Dies ist ja doch eben das Macht haben das viel vermögen.

SOK. Nein, wie Polos wenigstens sagt.

POL. Ich sagte Nein? ich sage eben Ja.

SOK. Nein wahrlich, du wol nicht, da du ja sagtest, Macht haben, viel vermögen sei etwas gutes dem der sie hat.

POL. Das sage ich freilich.

SOK. Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das Beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntniſs hat? und nennst du das viel vermögen?

POL. Nein, das nicht.

SOK. Also muſst du zeigen, daſs die Redner Erkenntniſs haben, und die Redekunst eine Kunst ist, nicht bloſse Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt
467 läſst, so werden die Redner, wenn sie in den Städten thun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besizen. Und Macht haben soll doch wie du behauptest etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntniſs, das räumst auch du ein, sei ein Uebel. Oder nicht?

POL. Das räume ich ein.

SOK. Wie also sollten wol Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, daſs sie bewirken was sie wollen?

POL. Das ist mir ein Mann!

SOK. Ich läugne, daſs sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

POL. Hast du nicht eben zugegeben, daſs sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

SOK. Das gebe ich auch noch zu.

POL. So bewirken sie ja, was sie wollen?

SOK. Das läugne ich.

POL. Ohnerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

SOK. Ja.

POL. Erbärmliche Sachen sagst du, und ganz ungewaschene.

SOK. Ei, theures Freundchen, daſs ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige daſs ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst.

POL. Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

SOK. Denkst du denn, daſs die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal thun? oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige thun was sie thun? Wie etwa, die Arzenei einnehmen von den Aerzten, denkst du, daſs die dasjenige wollen, was sie thun, Arzenei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

POL. Offenbar das Genesen, [um deswillen sie die Arzenei nehmen].

SOK. So auch bei den Schifffahrttreibenden, und die auf anderes Gewerbe ausgehn, ist was sie wollen, nicht dasjenige, was sie jedesmal thun. Denn wer will wol zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie

zu Schiffe gehn, das Reichwerden; denn um des Reichthums willen gehn sie zu Schiffe.

POL. Allerdings.

SOK. Ist es nun nicht eben so mit Allem, wenn jemand etwas um eines andern willen thut, so will er nicht das, was er thut, sondern das, um deswillen er es thut?

POL. Ja.

SOK. Giebt es nun wol etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

POL. Eins von diesen ganz nothwendig, Sokrates.

SOK. Sagst du nun nicht, daſs gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichthum, und das Uebrige der Art, übel aber das Gegentheil hievon?

POL. Allerdings.

SOK. Weder gut noch übel aber meinst du sei dergleichen, was bisweilen mit dem Guten
468 zusammenhängt, bisweilen mit dem Uebel, bisweilen mit keinem von beiden? wie sizen und gehn, laufen und schiffen; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? oder nennst du etwas anderes weder gut noch böse?

POL. Nein, sondern dieses.

SOK. Thun sie nun etwa dies mittlere um des Guten willen, wenn sie es thun, oder das Gute um des mittleren willen?

POL. Das mittlere doch wol um des Guten willen.

SOK. Dem Guten also nachtrachtend gehn wir, wenn wir gehn, in der Meinung daſs es besser sei, und wenn wir im Gegentheil stehen, so stehen wir um des nemlichen willen, des Guten. Oder nicht?

POL. Ja.

SOK. Also tödten wir auch wenn wir Jemand tödten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu thun als nicht?

POL. Allerdings.

SOK. Um des Guten willen also thut alles dieses, wer es thut.

POL. Das gebe ich zu.

SOK. Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen thun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich thun?

POL. Unbedenklich.

SOK. Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen und des Vermögens berauben, so schlechthin an sich; sondern wenn uns dergleichen nüzlich ist wollen wir es thun, ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das Gute wollen wir, wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich dafs ich recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

POL. Recht.

SOK. Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn Jemand einen hinrichten läfst, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der That schlimmer für ihn, dieser zwar allerdings thun, was ihn gut dünkt; nicht wahr?

POL. Ja.

SOK. Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Uebel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

POL. Nein also; er scheint mir nicht zu thun, was er will.

SOK. Kann man also wol sagen, ein solcher habe Macht in diesem Staat, wenn doch mächtig sein, wie du einräumtest, etwas Gutes ist?

POL. Man kann es nicht sagen.

SOK. Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wol ein Mensch, der in der Stadt ausrichtet was ihm bedünkt, dennoch nicht mächtig sein, noch auch ausrichten was er will.

POL. Also du, Sokrates, wünschtest nicht, daſs dir frei stände zu thun was dich gut dünkt in der Stadt, lieber als es nicht zu können, und bist nicht neidisch, wenn du einen siehst, der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigenthums beraubt, oder ins Gefängniſs gesezt?

SOK. Meinst du rechtmäſsig oder unrechtmäſsig?

POL. Wie er es auch thue, ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

SOK. Sprich besser, o Polos!

POL. Wie so?

469 SOK. Man soll ja wol weder die nicht zu beneidenden beneiden, noch die Elenden, sondern die bedauern.

POL. Und wie? so meinst du, stehe es mit denjenigen, von welchen ich rede?

SOK. Wie wol anders?

POL. Wer also tödten kann, wen es ihn beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tödtet, elend zu sein und bedauernswürdig?

SOK. Nein das nicht; aber auch nicht beneidenswerth.

POL. Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

Sok. Von dem unrechtmäſsig tödtenden, o Freund, und daſs er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmäſsig, wäre auch nicht zu beneiden.

Pol. Vielmehr wer unrechtmäſsiger Weise sterben muſs, ist bedauernswürdig und elend.

Sok. Weniger als der ihn tödtet, Polos, und auch weniger, als der rechtmäſsiger Weise sterben muſs.

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. So, wie ja Unrecht thun das gröſste aller Uebel ist.

Pol. Also dies ist das gröſste? nicht Unrecht leiden gröſser?

Sok. Keinesweges.

Pol. Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht thun?

Sok. Ich wollte wol keines von beiden; müſste ich aber eines von beiden unrecht thun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehn lieber unrecht zu leiden als unrecht zu thun.

Pol. Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

Sok. Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Pol. Ich verstehe darunter eben das vorige, daſs man Macht habe im Staate was einen gutdünkt auszurichten, zu tödten, zu vertreiben, und alles zu thun nach eignem Wohlgefallen.

Sok. O Bester, was ich dir jezt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jezt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daſs irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich

sterben sollte: so wird der todt sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, daſs einem der Kopf müſste eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreiſsen, so wäre es zerrissen. So viel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müſste auch jedes Haus abbrennen was dir einfiele, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder Einzelnen gehören. Aber das heiſst nicht mächtig sein, auf diese Art thun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

Pol. Nein, so freilich nicht.

Sok. Kannst du nun wol sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

470 Pol. Das kann ich.

Sok. Warum denn? sprich.

Pol. Weil nothwendig wer so zu Werke geht, zu Schaden kommt.

Sok. Und ist das Schadenleiden nicht ein Uebel?

Pol. Freilich.

Sok. Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das Mächtigsein nur da, wo indem einer thut, was ihm bedünkt, auch dies damit verbunden ist, daſs er es zu seinem Vortheil thue und daſs es gut sei; und eben dies nun, wie es scheint, ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Uebel ist, dann ist es ohnmächtig sein. Erwägen wir auch dies. Gestehen wir nicht ein, daſs es bisweilen besser ist das zu thun, was wir eben anführten, Menschen zu tödten und zu verbannen und des Eigen-

Eigenthums zu berauben, bisweilen aber auch nicht.

Pol. Freilich.

Sok. Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

Pol. Ja.

Sok. Wann also meinst du, dafs es besser sei dies zu thun? Sprich, welche Bestimmung sezest du fest?

Pol. Du, o Sokrates, beantworte doch eben dieses.

Sok. Ich also behaupte, o Polos, wenn dir doch lieber ist von mir dies zu hören, dafs wenn einer dieses rechtmäfsig thut, es besser ist, wenn aber unrechtmäfsig, dann schlimmer.

Pol. Ein schweres Stükk ist es wol dich zu überführen, Sokrates; aber könnte nicht jedes Kind dich überführen, dafs du nicht Recht hast?

Sok. So werde ich dem Kinde grofsen Dank wissen, und gleichen auch dir, wenn du mich überführst und der Thorheit entledigest. Also lafs dirs nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeigen.

Pol. Wol denn, Sokrates, es ist gar nicht nöthig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was Gestern und Ehegestern sich ereignet hat, ist hinlänglich dich zu widerlegen und zu beweisen, dafs viele Menschen, welche Unrecht thun, glükselig sind.

Sok. Welche Ereignisse nur?

Pol. Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, über Makedonien herrschen?

Sok. Wenigstens höre ich es doch.

Pol. Dünkt dich nun der glükselig zu sein oder elend?

Sok. Ich weiſs nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

Pol. Wie doch? im Umgang würdest du es erkennen; anders aber kannst du von selbst nicht einsehn, daſs er glükselig ist?

Sok. Beim Zeus, nicht recht.

Pol. Offenbar also, Sokrates, wirst du auch nicht einmal vom groſsen Könige wissen wollen, daſs er glükselig ist.

Sok. Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weiſs ja nicht, wie es um seine Einsicht und Gerechtigkeit steht.

Pol. Wie? darin also besteht alle Glükseligkeit?

Sok. Wie ich wenigstens sage, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glükselig, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und böse, ist elend.

471 Pol. Unglükselig also ist dieser Archelaos nach deiner Meinung?

Sok. Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

Pol. Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jezt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte? Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht, und wollte er gerecht handeln, so müſste er dem Alketas dienen, und wäre dann doch glükselig, nach deiner Rede. Nun aber ist es wunderbar wie unglükselig er geworden, weil er so äuſserst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben diesen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrschaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt

hatte, dann ihn und seinen Sohn Alexandros, seinen eignen Vetter also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirthete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen geworfen bei Nacht fortschaffen und beide umbringen liefs, dafs niemand weifs wo sie geblieben sind. Und nach solcher ungerechten That merkte er gar nicht, dafs er selbst der unglükseligste Mensch geworden war, und es gereuete ihn auch gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glükselig werden, dadurch dafs er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr liefs er diesen bald darauf in eine Pfüze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Dem zufolge ist er nun, wie er gewifs unter Allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glükseligste, und es möchte vielleicht mancher Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

Sok. Schon am Anfang unserer Unterredung, o Polos, habe ich dich gelobt, dafs mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewol die Kunst des Gesprächs darüber vernachläfsigt. Auch jezt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit jedes Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch diese Rede widerlegt mit meiner Behauptung, dafs wer unrecht handle nicht glükselig sein könne. Woher doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem, was du sagst.

POL. Du willst eben nicht, denkst aber doch gewifs eben wie ich rede.

SOK. Du Seliger, gedenkst eben mich auf rednerische Art zu überführen, wie sie auch an der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbilden. Denn auch da glaubt ein Theil den andern überführt zu haben, wenn er für seine Behauptung, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen kann und angesehene, der Gegenpart aber etwa einen aufstellt oder gar keinen. Ein solcher Beweis aber ist gar nichts werth, wo es auf
472 die Wahrheit ankommt. Denn gar manches Mal kann einer unter den falschen Zeugnissen vieler erliegen, die für etwas rechtes gehalten werden. So auch jezt in dem was du sagst werden dir meist alle beistimmen, die Athener und die Fremden; und wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst, dafs ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des Nikeratos, sammt seinen Brüdern, von denen die Dreifüfse herrühren, die neben einander im Dionysion stehn, auch wenn du willst Aristokrates, des Skelljas Sohn, von welchem wiederum das schöne Weihgeschenk im pythischen Tempel kommt, und wenn du willst das ganze Haus des Perikles, oder welches andere Geschlecht von den hiesigen du auswählen möchtest. Ich aber ganz einzeln gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest mir nichts; sondern nur durch Aufstellung vieler falschen Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Gut und der Wahrheit hinauszuwerfen. Ich dagegen, wenn ich nicht dich selbst einzeln als Zeugen aufstelle, der mir beistimmen mufs in dem was ich sage, will mich dann gar nicht dünken lassen, dafs ich etwas tüchtiges ausgeführt habe über unsern Ge-

genstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugnifs gebe, und du die andern allesammt gehen läfst. Dies ist nun eine Beweisart, wie du dafür hältst und viele Andere; es giebt aber auch eine andere, mit der ich es wiederum halte. Lafs sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas von einander unterscheiden werden. Ist doch auch das, worüber wir streiten, nichts Kleines, sondern fast wol dasjenige, welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einsehen oder nicht einsehen, wer glükselig ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jezt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glükselig sein, der unrecht handelt und ungerecht; wenn du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glükselig. Nicht wahr, wir sollen denken, dafs du dies annimmst?

POL. Allerdings.

SOK. Ich aber erkläre dies für unmöglich. Ueber dieses Eine sind wir im Streit. Wohl. Soll nun der Ungerechte etwa glükselig sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

POL. Keinesweges. Denn so wäre er freilich der elendeste.

SOK. Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glükselig sein.

POL. Das behaupte ich.

SOK. Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechtthuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend

aber, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

473 Pol. Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

Sok. Ich will indeſs doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, daſs du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wohl, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch wo im vorigen Unrecht thun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

Pol. Freilich.

Sok. Du aber Unrecht leiden?

Pol. Ja.

Sok. Und die Unrechtthuenden, behauptete ich, wären unglükselig, und wurde von dir widerlegt.

Pol. Ja, beim Zeus.

Sok. Wie du wenigstens meinst, Polos.

Pol. Und ganz richtig hoffentlich.

Sok. Und du wiederum, die Unrechtthuenden wären glükselig, wenn sie nemlich keine Strafe litten.

Pol. Allerdings.

Sok. Ich aber behaupte, daſs grade diese die unglükseligsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

Pol. Dies ist wol noch schwerer zu widerlegen als jenes.

Sok. Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.

Pol. Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, daſs er etwa ungesezmäſsiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst sonst noch groſse und vielfältige Quaalen ange-

than werden, sondern er auch Weib und Kinder eben so behandeln sieht, und zulezt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glükseliger sein, als wenn er unentdekkt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerther Mann, und glükselig gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

SOK. Nun schrekst du mich wieder, wakerer Polos, und widerlegst mich nicht; vorher riefst du Zeugen auf. Doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmäfsig nach der Gewalt strebend.

POL. So sagte ich.

SOK. Glükseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmäfsig in Besiz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glükselig sein; elender aber ist der unentdekt bleibende und herrschende. Was soll dieses, Polos? du lachst? ist auch dies wieder eine Beweisart, wenn Jemand etwas sagt es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

POL. Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Doch frage einen von diesen!

SOK. O Polos, ich bin kein Staatsmann. Ja zu Jahre als es mich traf im Rath zu sizen, und der Stamm den Vorsiz hatte, und ich die
Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir 474
Gelächter, und verstand gar nicht die Stimmen zu sammeln. Also muthe mir auch jezt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, wie ich schon vorhin sagte: so

überlaſs es nun mir meinerseits, und versuche dich dann an dem Beweise, wie ich glaube daſs er sein muſs. Nemlich ich verstehe für das was ich sage nur Einen Zeugen aufzustellen, den mit dem ich jedesmal rede, die Andern alle laſs ich gehn, und nur von dem Einen weiſs ich die Stimme einzufordern, mit den Andern aber rede ich nicht einmal. Sieh also zu, ob du nun auch willst an deinem Theile Rede stehn, und das Gefragte beantworten. Ich nemlich glaube, daſs ich und du und alle Menschen das Unrechtthun für schlimmer halten als das Unrechtleiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

POL. Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst irgend einem Menschen. Also du möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht thun?

SOK. Auch du wohl und alle Andern.

POL. Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgend Jemand.

SOK. Willst du also antworten?

POL. Freilich. Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

SOK. So sage mir denn, damit du es erfahrest, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden?

POL. Mir das Unrechtleiden.

SOK. Wie aber nun, welches von beiden häſslicher, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Antworte.

POL. Das Unrechtthun.

SOK. Also auch schlimmer, wenn häſslicher.

POL. Keineswegs das.

Sok. Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schönes und gutes, und schlimmes, übles und häſsliches.

Pol. Freilich nicht.

Sok. Wie aber dies? Alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du das so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nüzlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergözen? Weiſst du noch auſser diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

Pol. Ich weiſs nichts.

Sok. Und nennst du nicht eben so Alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, oder eines Nuzens wegen, oder beider?

Pol. Ich gewiſs.

Sok. Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört eben so?

Pol. Ja.

Sok. Und gewiſs, auch was in Gesezen und Handlungsweisen schön ist, ist es nicht auſserhalb dieser Beziehung, daſs es entweder nüzlich ist oder angenehm oder beides?

Pol. Mich wenigstens dünkt nicht.

Sok. Eben so ist es wol auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

Pol. Freilich, und sehr schön erklärst du 475
jezt, Sokrates, indem du das Schöne durch die Lust und das Gute erklärst.

Sok. Also das Häſsliche im Gegentheil durch Unlust und Uebel?

Pol. Nothwendig.

Sok. Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so ist es, weil es entweder an einem von jenen beiden oder an beiden das Andere übertrifft, schöner, entweder an Lust oder an Nuzen, oder an beiden?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und ist von zwei häſslichen das eine häſslicher, so wird es, weil es entweder an Unlust oder Uebel das andere übertrifft, häſslicher sein. Oder folgt dies nicht?

Pol. Ja.

Sok. Wohl denn, was wurde eben gesagt über das Unrechtthun und Unrechtleiden? Sagtest du nicht das Unrechtleiden wäre zwar übler, das Unrechtthun aber häſslicher?

Pol. Das sagte ich.

Sok. Wenn also das Unrechtthun häſslicher ist als das Unrechtleiden: so ist es entweder unlustiger, und wäre wegen eines Uebermaaſses von Unlust häſslicher, oder von Uebel, oder von beiden. Folgt nicht auch dies nothwendig?

Pol. Wie sollte es nicht.

Sok. Zuerst laſs uns sehen, thut etwa das Unrechtthun es an Unlust dem Unrechtleiden zuvor? und haben die Unrechtthuenden mehr Pein als die Unrechtleidenden?

Pol. Keinesweges, o Sokrates, doch wol dieses.

Sok. An Unlust also übertrifft es nicht?

Pol. Wol nicht.

Sok. Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

Pol. Nein wie sich zeigt.

Sok. Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

Pol. Ja.

Sok. Dem Uebel.

Pol. So scheint es.

Sok. Uebertrifft es aber an Uebel, so wäre ja das Unrechtthun übler als das Unrechtleiden.

Pol. Offenbar wol.

Sok. War aber nicht von den Meisten und auch von dir im vorigen zugegeben worden, das Unrechtthun sei häſslicher als das Unrechtleiden?

Pol. Ja.

Sok. Nun aber hat es sich doch als übler gezeigt.

Pol. So scheint es.

Sok. Würdest du also lieber das üblere sowol als häſslichere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gieb dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

Pol. Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

Sok. Etwa irgend sonst Jemand?

Pol. Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

Sok. Recht also hatte ich, daſs weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde Unrecht thun wollen als Unrecht leiden; denn es ist übler.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du nun wol, Polos, daſs wenn man den einen Beweis neben den andern stellt, wie er ihm gar nicht ähnlich ist. Denn dir stimmen alle Andern bei, auſser mir; mir aber ist es genug, daſs du nur einzig und allein mir beistimmst und Zeugniſs giebst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich die Andern
alle gehn. So demnach verhält sich uns dies. 476

Nächstdem laſs uns nun das, worüber wir zweitens uneinig waren, in Betrachtung ziehn: Wenn man Unrecht gethan Strafe leiden ist das das gröſste aller Uebel, wie du meintest, oder ein gröſseres sie nicht zu leiden, wie ich meines Theils meinte? Ueberlegen wir es aber so. Strafe leiden und rechtmäſsig gezüchtiget werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

POL. Gewiſs.

SOK. Kannst du nun wol sagen, daſs nicht alles Gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Ueberlege es wol, und sprich.

POL. Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

SOK. Bedenke auch dies. Wenn Jemand etwas thut, muſs es dann nicht nothwendig auch ein Leidendes geben von diesem Thuenden?

POL. Mich dünkt.

SOK. Und zwar dasselbige leidend, was das Thuende thut, und auf solche Art wie das Thuende thut? Ich meine nemlich so, wenn jemand schlägt, wird nothwendig etwas geschlagen?

POL. Nothwendig.

SOK. Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das Geschlagene geschlagen.

POL. Ja.

SOK. Ein solches ist also das Leiden in dem Geschlagenen, wie das Schlagende thut?

POL. Gewiſs.

SOK. Nicht auch wenn jemand sengt, wird nothwendig etwas gesengt?

POL. Wie anders.

Sok. Und wenn er stark sengt oder schmerzlich, mufs eben so das Gesengte gesengt werden, wie das Sengende sengt?

Pol. Allerdings.

Sok. Nicht auch wenn einer schneidet gilt dasselbe, nemlich etwas wird geschnitten?

Pol. Ja.

Sok. Und wenn der Schnitt grofs oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das Geschnittene geschnitten, wie das Schneidende schneidet.

Pol. Offenbar.

Sok. Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugiebst; dafs wie das Thuende thut, so das Leidende auch leidet.

Pol. Das gebe ich zu.

Sok. Dieses nun zugestanden, ist das Gestraft werden ein Leiden oder ein Thun?

Pol. Nothwendig, Sokrates, ein Leiden.

Sok. Also von einem Thuenden?

Pol. Wie sonst? Von dem Strafenden.

Sok. Und der richtig strafende straft gerecht?

Pol. Ja.

Sok. Gerechtes daran thuend, oder nicht?

Pol. Gerechtes.

Sok. Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet Gerechtes.

Pol. Offenbar.

Sok. Das Gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

Pol. Allerdings.

Sok. Von diesen also thut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

Pol. Ja.

477 Sok. Wenn aber Schönes, dann auch Gutes, denn es ist nemlich entweder angenehm oder nüzlich?

Pol. Nothwendig.

Sok. Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

Pol. So scheint es.

Sok. Vortheil also erlangt er?

Pol. Ja.

Sok. Etwa den Vortheil, welchen ich mir vorstelle, daſs er nemlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäſsig gezüchtiget wird?

Pol. Wahrscheinlich wol.

Sok. Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Straſe leidende entledigt?

Pol. Ja.

Sok. Wird er also etwa des gröſsten Uebels entledigt? — Ueberlege es nur so. Wenn man auf den Zustand des Vermögens sieht bei einem Menschen, giebt es da wol eine andere Schlechtigkeit als die Armuth?

Pol. Nein, sondern Armuth.

Sok. Und wie? wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen, und die Krankheit und die Häſslichkeit und dergleichen?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und du glaubst doch, daſs es auch in der Seele eine Schlechtigkeit giebt?

Pol. Wie sollte es nicht?

Sok. Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

Pol. Allerdings.

Sok. Also für das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du

drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die häſslichste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Pol. Bei weitem.

Sok. Wenn also die häſslichste, dann auch die übelste?

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. So. Allemal ist das häſslichste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das häſslichste nach dem vorhin zugestandenen.

Pol. Ganz recht.

Sok. Und als das häſslichste haben wir jezt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesammte Schlechtigkeit der Seele angenommen?

Pol. Dafür haben wir sie angenommen.

Sok. Also ist sie entweder als das schmerzhafteste durch ihren Ueberschuſs an Pein das häſslichste unter diesen, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

Pol. Nothwendig.

Sok. Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige und unverständig schmerzhafter als arm sein und krank?

Pol. Das scheint mir nicht auf diese Art.

Sok. Also muſs durch übermäſsig groſsen Schaden und wunderbares Uebel die Schlechtigkeit der Seele über die andern hervorragend das häſslichste unter allen sein, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

Pol. Offenbar.

Sok. Was aber durch den gröſsten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja auch das gröſste Uebel unter allen?

Pol. Ja.

Sok. Die Ungerechtigkeit also und die Ungebundenheit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das gröſste unter allen Uebeln.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Welche Kunst nun entledigt von der Armuth? Nicht die Erwerbsamkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

Pol. Natürlich.

Sok. Welche aber von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? — Kannst du es auf diese
478 Art nicht finden, so betrachte es so. Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

Pol. Zum Arzte, Sokrates.

Sok. Wohin aber die Unrechtthuenden und Unbändigen?

Pol. Zum Richter meinst du wol?

Sok. Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

Pol. So meine ich es.

Sok. Die aber auf die rechte Art strafen, thun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

Pol. Offenbar.

Sok. Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armuth, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, oder die Rechtspflege von der Unbändigkeit und Ungerechtigkeit?

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Welche ist nun wol von diesen die Schönste?

Pol. Von welchen meinst du?

Sok. Von Erwerbsamkeit, Heilkunde und Rechtspflege?

Pol. Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

Sok. Also bewirkt sie entweder am meisten Lust oder am meisten Nuzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

Pol. Ja.

Sok. Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

Pol. Mich dünkt eben nicht.

Sok. Aber nüzlich ist es. Nicht wahr?

Pol. Ja.

Sok. Denn es befreit von einem grofsen Uebel, so dafs es wol lohnt den Schmerz aushalten und dann gesund sein.

Pol. Wie sollte es nicht?

Sok. Ist nun so, was den Leib betrifft, einer am glükseligsten, wenn er vom Arzt geheilt wird, oder wenn er gar nicht krank geworden ist?

Pol. Offenbar, der gar nicht krank ist.

Sok. Denn nicht das war Glükseligkeit, wie es scheint, Erledigung vom Uebel, sondern von vorne herein keine Gemeinschaft damit.

Pol. So ist es.

Sok. Und wie? welcher ist der elendere von zweien, die ein Uebel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? der vom Arzt behandelt und des Uebels entlediget wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird, es aber hat.

Pol. Mir scheint, der nicht vom Arzt behandelt wird.

Sok. War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem gröſsten Uebel, der Schlechtigkeit der Seele?

Pol. Das war sie.

Sok. Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung wird die Heilkunde für diese Schlechtigkeit.

Pol. Ja.

Sok. Der Glükseligste also ist, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat, da diese sich als das gröſste Uebel gezeigt hat.

Pol. Offenbar.

Sok. Der zweite aber ist der davon befreit wird.

Pol. So scheint es.

Sok. Das war aber der, dem man Ermahnungen giebt und Verweise und Strafe.

Pol. Ja.

Sok. Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

Pol. So kommt es heraus.

Sok. Ist das nun nicht der, welcher durch die gröſsten Verbrechen und Ausübung der gröſsten Ungerechtigkeit es dahin gebracht hat, daſs
479 er weder Zurechtweisung noch Züchtigung noch Strafe bekommt, wie du eben sagst, daſs Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

Pol. So scheint es.

Sok. Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für diese Sünden an seinem Körper von den Aerzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und

Schneiden, weil es weh thut. Oder scheint es dir nicht auch so?

Pol. Ja wohl.

Sok. Weil ihm nemlich unbekannt ist, wie es scheint, was es eigentlich mit der Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Etwas ähnliches nun scheinen nach dem unter uns ausgemachten, o Polos, auch diejenigen zu thun, welche die Strafe fliehen. Das schmerzhafte davon nemlich sehen sie ein, gegen das heilsame aber sind sie blind, und wissen nicht wieviel unseliger noch, als ein ungesunder Leib, das ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine faulige, ungerechte und unheilige. Daher sie denn, um nur ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem gröfsten Uebel befreit zu werden, alles mögliche thun, auf Geld bedacht sind und auf Freunde, und auch darauf, immer möglichst Glauben zu finden, wenn sie reden. Wenn nun das richtig war, was wir vorher angenommen haben, Polos, merkst du wol, was dann aus der Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber zusammenrechnen?

Pol. Wenn du nicht anders meinst.

Sok. Folgt also, dafs Ungerechtigkeit und Unrechtthun das gröfste Uebel ist?

Pol. Offenbar.

Sok. Und als eine Erledigung von diesem Uebel zeigte sich doch das Strafe leiden.

Pol. So scheint es.

Sok. Das nicht Strafe leiden aber als ein Dableiben des Uebels?

Pol. Ja.

Sok. Das zweite Uebel der Gröfse nach ist also das Unrechtthun; die Ungestraftheit

aber beim Unrechtthun ist das erste und gröſste unter allen Uebeln.

POL. Das scheint so.

SOK. Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glüklich priesest, der das ärgste Unrecht gethan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat; ich aber das Gegentheil meinte, daſs, sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrechtthun nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechtthuende für elender als der Unrechtleidende, und der nicht gestrafte als der gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

POL. Ja.

SOK. Und ist nicht bewiesen, daſs dies mit Recht behauptet wurde?

POL. So scheint es.

480 SOK. Wohl. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der groſse Nuzen der Redekunst? Denn nach dem jezt angenommenen muſs jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, daſs er nicht unrecht thue, indem er sonst Uebel genug an sich haben wird. Nicht wahr?

POL. Freilich.

SOK. Thut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm werth sind: so muſs er selbst freiwillig dahin gehn, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilend, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele und unter sich fresse in der Seele und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? ist nicht gewiſs,

dafs nur dieses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

Pol. Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

Sok. Um also Vertheidigungen vorzubringen für die eigne Ungerechtigkeit oder der Eltern, Freunde und Kinder ihre, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nuz, o Polos; es müfste denn etwa jemand denken zum Gegentheil, um nemlich recht anzuklagen vornemlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht thut, und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Thäter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und Andere zu bewegen, dafs man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrükten Augen tapfer hinstelle wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem Guten und Schönen nachjagend, das Schmerzhafte aber nicht in Rechnung bringend, wenn einer Unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, zum Schlagen sich hergebend, was Gefängnifs zum Einkerkern, was Geldbufse zum Bezahlen, was Verbannung zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugethan sind, und eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergehungen von dem gröfsten Uebel erledigt zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

Pol. Ungereimt zwar, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem Vorigen indefs stimmt es vielleicht wol zusammen.

Sok. Also mufs entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt nothwendig.

Pol. Ja, so verhält es sich allerdings.

Sok. Und dafs wir es auf die entgegengesezte Seite kehren, wenn man jemanden soll übles zufügen, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidiget wird, denn davor mufs man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, mufs man auf alle Weise thätig und durch Reden dies bewerkstelligen, dafs er ja nicht zur Strafe ge-
481 zogen werde, noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mögliche anwenden, dafs der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide: vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurükgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, dafs er ja nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. Hiezu scheint mir, o Polos, die Redekunst nüzlich zu sein. Denn für den, der überall nicht unrecht thun will, dünkt mich ihr Nuzen eben nicht grofs zu sein, wenn sie anders irgend einen Nuzen hat, wie sich denn im vorigen nirgend einer gezeigt hat.

Kall. Sage mir, Chairephon, meint Sokrates dies im Ernst oder scherzt er?

Chair. Mir doch scheint, o Kallikles, als sei es ihm ausnehmend Ernst. Doch ist nichts so gut als ihn selbst fragen.

Kall. Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, sollen wir denken du treibest jezt Ernst oder Scherz? Denn wenn du es ernstlich meinst, und das wahr ist was du sagst,

so wäre ja wol das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir thäten in allen Dingen das gerade Gegentheil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

Sok. O Kallikles, wenn nicht dem Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigenthümliches vor allen andern: so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, dafs wir beide, ich und du, uns jezt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nemlich beide, jeder zweie, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, das was immer dein Liebling behaupte, und wie er behaupte, dafs sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern umwendest bald so bald so. Denn in der Gemeine, wenn du etwas gesagt hast, und das Volk der Athener meint nicht, dafs es sich so verhalte: so wendest du wieder um, und sprichst wie jenes will; und mit dem Sohn des Pyrilampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so, nämlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So dafs wenn sich Jemand darüber, was du jedesmal sagst um dieser geliebten Beiden willen, wundern wollte, wie ungereimt es doch ist, du ihm vielleicht, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, erwiedern würdest, dafs wenn nicht
jemand machen könnte, dafs dein Liebling 482
aufhöre dergleichen zu sagen, du auch nicht aufhören würdest dasselbe zu sagen. Denke dir also, dafs du nun auch dergleichen von mir

hören müſstest, und wundere dich nicht, daſs ich dir dies sage, sondern mache, daſs die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jezt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als jener andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche; die Philosophie aber immer die nemlichen. Und eben sie sagt das, worüber du dich jezt wunderst; du warest ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, daſs also unrecht thun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Uebel sei; oder wenn du dies unwiderlegt läſst, bei dem Hunde, dem Gott der Aegyptier, so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir miſstönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, daſs lieber auch meine Lyra verstimmt sein und miſstönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als daſs ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müſste.

KALL. O Sokrates, du scheinst blenden zu wollen mit deinen Reden, wie ein rechter Volksschwäzer, auch jezt willst du uns hiemit beschwazen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er vorher dem Gorgias von dir begegnet zu sein Schuld gab. Er sagte nemlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstände, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt

und bejaht, dafs er es ihn lehren würde, ledig-
lich wegen der Gesinnung der Menschen, weil
sie unwillig werden würden, wenn jemand dies
läugnete, und durch dieses Eingeständnifs sei
er hernach in die Nothwendigkeit gekommen,
sich selbst zu widersprechen, welches eben
deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich
damals, ganz mit Recht wie mich dünkt, ver-
spottet; jezt aber ist ihm seinerseits eben das-
selbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben
deshalb mit dem Polos unzufrieden, dafs er
dir eingeräumt hat, das Unrechtthun sei häfs-
licher als das Unrechtleiden. Denn grade durch
dieses Eingeständnifs ist auch er wieder von dir
verwikkelt worden in den Reden und zum
Schweigen gebracht, indem er sich schämte,
was er dachte auch zu sagen. Denn in der
That, Sokrates, führst du immer, ohnerachtet
du behauptest die Wahrheit zu suchen, die
Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut
sind vor dem Volke vorzubringen, auf das nem-
lich, was von Natur nicht schön ist, wol aber
nach dem Gesez. Denn diese beiden stehn sich
gröfstentheils entgegen, die Natur und das Ge-
sez. Wenn sich nun Jemand schämt und nicht
den Muth hat zu sagen was er denkt: so wird er
gezwungen sich zu widersprechen. Was auch
du dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und 483
Andere damit übervortheilst in den Reden; wenn
jemand von dem Gesezlichen spricht, schiebst
du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber
vom natürlichen, dann du das Gesezliche. So
jezt gleich beim Unrechtthun und Unrechtlei-
den, als Polos vom gesezlich unschöneren
sprach, verfolgtest du das Gesezliche, als wäre es
das natürliche. Denn von Natur ist allemal je-
des das Unschönere, was auch das üblere ist,

also das Unrechtleiden, gesezlich aber ist es das Unrechtthun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm werth ist. Allein ich denke, die die Geseze geben, das sind die Schwachen und der groſse Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nuzt bestimmen sie die Geseze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häſslich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehn, und das ist nun das Unrechtthun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesezlich dieses unrecht und häſslich genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrechtthun. Die Natur selbst aber, denke ich, beweiset dagegen, daſs es gerecht ist, daſs der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daſs sich dieses so verhält, sowol an den übrigen Thieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daſs das Recht so bestimmt ist, daſs der bessere über den schlechteren herrsche, und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, thun sie dieses der Natur gemäſs, und, beim

Zeus, auch dem Gesez gemäfs, nämlich dem der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach dem, welches wir selbst willkührlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Be- 484
zauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird: so schüttelt er das alles ab, reifst sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Geseze, und steht auf, offenbar als unser Herr, er der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur. Auch Pindaros scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt: Das Gesez, der Sterblichen König und Unsterblichen, und dies, sagt er, führt von Natur herbei rechtfertigend das gewaltsamste mit übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Thaten des Herakles; denn ungekauft, so ungefähr lautet es, denn ich weifs das Lied selbst nicht, er meint aber, weder gekauft noch geschenkt habe jener des Geryones Stiere weggetrieben, als ob also dieses das von Natur gerechte wäre, dafs eben Stiere und alles andre Eigenthum der Schlechteren und Geringeren dem Besseren gebühre, der mehr ist. Dies ist also eigentlich das Wahre, und das wirst du auch einsehn, wenn du zum Gröfseren fortschreitest, und von der Philosophie endlich abläfst. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäfsig betreibt in der Jugend, wenn man aber länger als billig dabei verweilt, ge-

reicht sie den Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophirt, mufs er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein mufs, wer ein wohlangesehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn sowol in den Gesezen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehn mufs bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und ihrer Gemüthsart überhaupt bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich, auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: Darinnen wol Glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft
485 Worin er selbst der beste leicht erfunden wird; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus Wohlmeinen mit sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu loben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nemlich, so weit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keinesweges gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophiren. Wenn aber ein schon älterer noch philosophirt, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding, und es gemahnt mich mit dem Philosophiren grade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nemlich sehe, dafs ein Kind, dem es noch ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht

mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommne Aussprache, und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde dafs es ihnen wohl ansteht, und glaube, dafs etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophirt halte ich für unedel, und glaube, dafs er es nie mit sich selbst auf etwas Grofses und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, dafs ein Alter noch philosophirt, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich müfste Schläge bekommen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewifs, wie schöne Gaben er auch von Natur besize, dafs er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervorthun, und verstekt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, grofs und tüchtig herauszureden. Ich meines Theils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jezt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, dafs du, o Sokrates, versäumst, was du betreiben solltest, und ein Gemüth so

herrlicher Natur durch knäbische Gebehrdung ganz entstellt, dafs weder wo das Recht berathen wird du richtig vorzutragen weifst, noch
486 scheinbar was und glaublich aufzustellen, noch auch je für Andere, wo Rathen gilt, muthvollen Schlufs beschliefsen wirst. Und doch, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmählich, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn jezt jemand dich, oder einen Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängnifs schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weifst du wol, dafs du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindlich werden, und du würdest mit offnem Munde stehn und nicht wissen, was du sagen solltest. Und wenn du dann vor Gericht kämest, und auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, Wie könnte das wol weise sein, Sokrates, wenn eine Kunst, Den wohlbegabten Mann ergreifend schlechter macht, dafs er weder sich selbst helfen, und aus den gröfsten Gefahren erretten kann, noch sonst einen, wol aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben mufs? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, Hör auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dich Von schönen Thaten, in dem, wodurch du weis' erscheinst,

Lafs Andern jezt dies ganze herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwäz, Weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten untersuchen, sondern die sich Reichthum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.

Sok. Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, dafs ich gar zu gern von jenen Steinen, an denen sie das Gold prüfen, den trefflichsten möchte gefunden haben, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugnifs gäbe, dafs meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewifs wüfste, dafs ich zufrieden sein könne, und keiner weiteren Prüfung bedürfe?

Kall. Weshalb fragst du das nur, o Sokrates?

Sok. Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nemlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kall. Wie so?

Sok. Ich weifs gewifs, dafs was du mir zugiebst von meinen Meinungen, dieses dann gewifs die Wahrheit selbst ist. Ich denke mir nemlich, wer eine vollständige Prüfung an-
stellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt 487
oder nicht, mufs dreierlei haben, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimüthigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, welche nicht im Stande sind, mich zu proben, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Frei-

müthigkeit, und sind verschämter als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Verschämtheit, daſs sie beide weil sie sich schämen so dreist sind, sich selbst, Angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiſs die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schlieſse will ich dir sagen. Ich weiſs, Kallikles, daſs ihr Viere eine Gemeinschaft der Weisheit unter euch errichtet habt, du und Tisandros der Aphidnaier, und Andron der Sohn des Androtion, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal behorcht als ihr berathschlagtet, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiſs, daſs eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äuſserste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahntet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schiklich, und dadurch unvermerkt in Unglükk geriethet. Da ich nun höre, daſs du mir denselben Rath ertheilst wie deinen Vertrautesten: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, daſs du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Daſs du aber frei heraus zu reden verstehst ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. Daher verhält es sich hiermit jezt offenbar so, wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nöthig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn

du

du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Ueberfluſs an Schaam; noch auch um mich zu betrügen würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiſs also wird, was ich und du eingestehe, das höchste Ziel der Richtigkeit haben. Es giebt aber gewiſs keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nemlich ein Mann sein muſs, und wonach er zu streben hat und wie weit, im Alter sowol als in der Jugend. Denn 488
wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben: so wisse nur, daſs ich nicht fehle, sondern in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast mich zurechtzuweisen, so laſs nicht ab; sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben soll, und auf welche Weise ich es wol erlangen könnte. Und wenn du findest, daſs ich dir jezt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht thue, worin ich dir beigestimmt: so halte mich nur ganz für einen Taugenicht, und ermahne mich niemals wieder nachher, wie einen der nichts werth ist. Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pindaros mit dir, daſs es sich mit dem Gerechten verhalte, dem der Natur gemäſsen, daſs der Würdigere gewaltsam wegführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrscht, und der Edlere mehr hat als der Gemeinere? ist nach deiner Rede das Gerechte etwas anderes, oder habe ich es richtig behalten?

Kall. Eben das sagte ich damals, und sage es auch jezt noch.

Sok. Meinst du aber dasselbe, wenn du

sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer ist würdiger? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn wie du es meintest. Nennst du die würdiger, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt daſs du auch damals zeigtest, daſs die gröſseren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nemlich würdiger sind und stärker, wonach dann würdiger und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und würdiger, aber schlechter? oder soll besser und würdiger einerlei besagen? Dieses grade bestimme mir recht genau, ob das verschieden ist oder einerlei, würdiger und besser und stärker.

KALL. So sage ich dir denn ganz bestimmt, daſs es einerlei ist.

SOK. Sind nun nicht die Vielen von Natur stärker als der Eine, da sie ja auch die Geseze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

KALL. Wie anders?

SOK. Was also den Vielen gesezlich ist, ist es auch den Stärkeren.

KALL. Allerdings.

SOK. Also auch den Besseren; denn die Stärkeren sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

KALL. Ja.

SOK. Also das bei diesen Gesezliche ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

KALL. Das gebe ich zu.

SOK. Sezen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das Gleiche zu haben, und Unrecht

thun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies so oder nicht? Und dafs du hier nur ja nicht 489
darauf ertappt wirst, dafs du dich auch schämst. Sezen die Vielen dieses fest oder nicht, dafs das Gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, ich dann befestiget werde durch dich, weil nun ein Mann, der wohl im Stande ist es zu beurtheilen, mir beigestimmt hat.

Kall. Ja, die Vielen sezen dies so fest.

Sok. Also nicht nur dem Geseze nach ist Unrechtthun unschöner als Unrechtleiden, und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So dafs du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesez und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüfste, und dadurch in meinen Reden den Andern übervortheilte, indem ich, wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesezliche führte, wenn aber nach dem Gesez, dann auf die Natur.

Kall. Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwäz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn jemand in einem Worte fehlt, dies für einen grofsen Fund zu achten? Glaubst du denn, dafs ich etwas anderes meine unter dem Bessersein als das würdiger sein? Sage ich dir nicht schon immer, ich seze dies als einerlei, würdiger und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als dafs sie vielleicht körperliche Kräfte haben, und diese es behaupten, dafs dann eben dieses das gesezliche sei?

Sok. Wohl, du weisester Kallikles! So meinst du es?

Kall. Freilich so.

Sok. Auch ich vermuthete selbst schon lange, daſs du es so ungefähr meintest mit dem würdiger sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meintest. Denn du hältst doch wol nicht allemal Zwei für besser als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die Stärkeren. Und du Wunderlicher, lehre mich etwas sanftmüthiger ein, damit ich nicht wegbleibe von dir.

Kall. Du spottest wieder, Sokrates.

Sok. Nein, beim Zethos, vermittelst dessen du nur kürzlich soviel Spott mit mir getrieben hast. Also komm und sage mir, wer du meinst daſs die Besseren sind.

Kall. Die Edleren, meine ich.

Sok. Siehst du nun, daſs du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die würdiger und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder Andere?

Kall. Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

Sok. Oftmals also ist Ein Einsichtsvoller
490 besser als Zehntausend, die ohne Einsicht sind, nach deiner Rede, und dieser muſs herrschen, jene aber beherrscht werden, und der herrschende mehr haben als die beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine besser ist als die Zehntausend.

KALL. Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Natur, dafs der Bessere und Einsichtsvollere herrsche, und mehr habe als die Schlechteren.

SOK. Halt doch hier. Was sagst du nur wieder jezt? Wenn, wie jezt hier, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Kräftige und Schwächliche, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, kräftiger als Einige, schwächlicher als Andere; nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und stärker hierin?

KALL. Freilich.

SOK. Müfste er nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? oder müfste er, sofern er herrscht, eben alles vertheilen, sofern er es aber geniefst und verbraucht, für seinen eignen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der schwächlichste wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, ohnerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

KALL. Von Speisen sprichst du und Getränk und Aerzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

SOK. Sagst du also nicht, dafs der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

KALL. Ja, sage ich.

SOK. Aber nicht, daſs der Bessere auch mehr haben müsse?

KALL. Nicht Speise und Trank.

SOK. Ich verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muſs auch das gröſste Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umhergehn?

KALL. Was doch Kleider?

SOK. Aber an Schuhen offenbar doch muſs wer der einsichtsvollste und beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die gröſsten und meisten Sohlen treten?

KALL. Was für Geschwäz machst du nun wieder von Schuhen!

SOK. Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Akkerbau einsichtsvoll ist und achtungswerth, der muſs vielleicht mehr Samen haben, und möglichst vielen auf seinen Akker verbrauchen?

KALL. Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

SOK. Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wohl zu merken, von derselben Sache.

491 KALL. Bei den Göttern, du hörst auch gar nicht auf, immer von Schustern und Gerbern und Köchen und Aerzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

SOK. Willst du also sagen, worin denn der Einsichtsvollere und Bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? oder willst du weder leiden, daſs ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

KALL. Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, daſs ich nicht

Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen, wie er gut kann verwaltet werden, und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so dafs sie im Stande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht dabei ermüden aus Weichlichkeit des Gemüths.

Sok. Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld giebst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegentheil, dafs du nie dasselbe sagst von derselben Sache; sondern bald erklärst du, die Besseren, und die Würdigeren, wären die Stärkeren, dann wieder sind es die Einsichtsvolleren; nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren ausgiebst, und die Würdigeren. Aber, dn Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

Kall. Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, dafs diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden als die Beherrschten.

Sok. Auch mehr als sie selbst, Freund?

Kall. Wie meinst du das?

Sok. Ich meine, dafs doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nöthig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

Kall. Wie meinst du sich selbst beherrschen?

Sok. Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, besonnen sein und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die Jeder in sich hat, beherrschend.

Kall. Wie gutmüthig du bist! Diese Einfältigen meinst du, die Besonnenen!

Sok. Warum denn nicht? Wie doch? Das kann ja Jedermann wissen, daſs ich das nicht meine.

Kall. Ganz gewiſs doch, Sokrates. Denn wie könnte wol ein Mensch glükselig sein, der irgend wem diente? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daſs wer richtig leben will, seine Begierden muſs so groſs werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groſs sie auch sind, muſs er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch
492 Tapferkeit und Einsicht, und worauf seine Begierde jedesmal geht sie befriedigen. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie grade solche Menschen tadeln aus Schaam, ihr eignes Unvermögen verbergend, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas Schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was wäre wol unschöner und übler als die Besonnenheit für diese Menschen, wenn sie, da sie des Guten genieſsen könnten,

und ihnen niemand im Wege steht, sich selbst einen Herren sezten, nemlich des grofsen Haufens Gesez, Geschwäz und Gericht. Oder wie sollten sie nicht elend geworden sein durch das Schöne der Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie nun ihren Freunden nichts mehr zuwenden als ihren Feinden, und das, ohnerachtet sie herrschen in ihrem Staat! Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja behauptest zu suchen, verhält es sich so: Ueppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rükhalt haben, sind eben Tugend und Glükseligkeit; jenes andere aber sind Ziereреien, widernatürliche Sazungen, leeres Geschwäz der Leute und nichts werth.

SOK. Gar nicht feigherzig, o Kallikles, machst du deinen Ausfall mit grofser Freimüthigkeit. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der That offenbar werde, wie man leben mufs. Und sage mir, die Begierden, sprichst du, mufs man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so grofs immer möglich lassen, und ihnen woher es auch sei Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

KALL. Das behaupte ich.

SOK. Nicht richtig also sagt man die nichts bedürfenden wären glükselig.

KALL. Die Steine wären ja auf diese Art am glükseligsten, und die Todten.

SOK. Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weifs ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein

dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon von
493 einem der Weisen gehört habe, daſs wir jezt todt wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Theil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoſsen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikelien wol oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faſs genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Theil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schlieſsen, wie ein lekkes Faſs, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich. Und ganz dir entgegengesezt, o Kallikles, zeigt dieser, daſs in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten wären und Wasser trügen in das lekke Faſs mit einem eben so lekken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie lekk wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewiſsheit und Vergeſslichkeit. Dies ist nun gewissermaſsen hinreichend wunderlich; es macht aber doch deutlich, was ich dich gern, wenn ich es dir irgend zeigen könnte, überreden möchte zu wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen sich begnügende zu wählen. Aber wie ist es nun? überrede ich dich wol, und änderst du deine Behauptung dahin, daſs die Sittlichen glükseliger sind als die Ungebundenen; oder

schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch soviel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

Kall. Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

Sok. Wolan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gieb Acht, ob du wol dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der ungebundenen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen; die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefäſse aber wären lekk und morsch, und er müſste sie Tag und Nacht anfüllen oder die ärgste Pein erdulden.
Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden 494
Lebensweisen so verhält, dennoch sagen, die des Ungebundenen wäre glükseliger als die des Sittlichen? Ueberrede ich dich etwa hiedurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das ungebundene, oder überrede ich dich nicht?

Kall. Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, wenn er seine Fässer voll hat, giebt es gar keine Lust mehr, sondern das heiſst eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist weder Lust mehr haben noch Unlust. Sondern darin be-

steht eben das angenehm leben, daſs recht viel hineinflieſse.

SOK. So muſs doch nothwendig, wenn viel einflieſsen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar groſse Oeffnungen für die Ausflüsse?

KALL. Allerdings.

SOK. Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht wie eines Todten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

KALL. Ja.

SOK. Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

KALL. Auch; und eben so alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glükselig leben.

SOK. Wohl, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und daſs du ja nicht aus Schaam abspringst. Wie es aber scheint, muſs auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, ob kräzig sein und das Jukken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekizelt sein Leben hinbringen, ob das auch heiſst glükselig leben?

KALL. Wie abgeschmakt du immer bist, Sokrates, und offenbar schlechte Kunstgriffe gebrauchst.

SOK. Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschrekkt und blöde gemacht. Du aber laſs dich ja nicht einschrekken und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

KALL. So sage ich denn, auch wer sich krazt wird angenehm leben.

SOK. Also wenn angenehm auch glükselig.

Kall. Freilich.

Sok. Etwa wenn ihn nur der Kopf jukt, oder noch sonst etwas? frage ich dich. Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand was hiemit zusammenhängt alles der Reihe nach fragt. Und verhält es sich hiemit so, so kommt heraus das Leben der Knabenschänder ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, dafs auch diese glükselig sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

Kall. Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sok. Bringe ich sie etwa darauf, Bester? oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er Lust habe, der sei glükselig, und keinen Unter- 495
schied angiebt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jezt noch, sage nur, behauptest du das Angenehme und das Gute sei einerlei, oder es gebe Angenehmes was nicht gut ist?

Kall. Damit ich also meinen Saz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

Sok. Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr gehörig mit mir das Wahre erforschen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kall. Auch dir gilt das, Sokrates.

Sok. Also thue weder ich recht, wenn ich dies thue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wol nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn das eben angedeutete viele schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies so verhält, und noch viel Anderes.

KALL. Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

SOK. Du aber, Kallikles, willst dies in der That durchsezen?

KALL. Das will ich.

SOK. Sollen wir also auf den Saz losgehn, als wäre es dir Ernst damit?

KALL. Allerdings freilich.

SOK. Wolan, wenn es denn so sein soll, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntniſs.

KALL. Ja.

SOK. Sagtest du nicht auch, daſs es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntniſs?

KALL. Das that ich.

SOK. Nicht wahr, doch als sei die Tapferkeit verschieden von der Erkenntniſs, darum nanntest du sie beide?

KALL. Allerdings.

SOK. Und wie? sind Lust und Erkenntniſs einerlei oder verschieden?

KALL. Verschieden doch wol, du weisester Mann.

SOK. Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

KALL. Wie anders?

SOK. Wolan, laſs uns dies wohl behalten, daſs Kallikles der Acharner gesagt hat, angenehm und gut zwar sei einerlei, Erkenntniſs aber und Tapferkeit von einander sowol als von dem Guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu?

KALL. Er giebt es nicht zu.

SOK. Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat.

Denn sage mir doch, die wohl leben und die schlecht leben, meinst du nicht, daſs diese sich in einem entgegengesezten Zustande befinden?

KALL. Freilich.

SOK. Muſs nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesezt ist, es sich auch so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält. Nemlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

KALL. Wie meinst du das?

SOK. Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und betrachte es. Ein Mensch sei 496
krank an den Augen, was man die Augenentzündung nennt.

KALL. Gut.

SOK. So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

KALL. Auf keine Weise.

SOK. Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

KALL. Ganz und gar nicht.

SOK. Es wäre auch, denke ich, wunderlich und widersinnig. Nicht wahr?

KALL. Gar sehr.

SOK. Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

KALL. Gewiſs.

SOK. Auch Stärke und Schwäche eben so?

KALL. Ja.

SOK. Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

KALL. Eben so.

SOK. Etwa auch das Gute und die Glükseligkeit, und das Gegentheil davon, Uebel und

Elend, bekommt und verliert man immer eins um das andere?

KALL. Auf alle Weise.

SOK. Wenn wir also etwas fänden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat: so wäre dieses offenbar nicht das Gute und das Böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht gut, ehe du antwortest.

KALL. Ja ganz übermäſsig nehme ich das an.

SOK. So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurükk. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? ich meine nemlich das Hungern selbst.

KALL. Schmerzlich, sagte ich; das Essen jedoch wenn man hungert angenehm.

SOK. Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

KALL. Das gebe ich zu.

SOK. Auch wol das Dursten?

KALL. Gar sehr.

SOK. Soll ich nun noch mehr fragen, oder giebst du zu, daſs überall jedes Bedürfniſs und Begehren schmerzlich ist?

KALL. Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

SOK. Wohl! durstend aber trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

KALL. Das sage ich.

SOK. In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das durstend, Unlust habend.

KALL. Ja.

SOK. Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

KALL. Ja.

SOK. Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

KALL.

Kall. Gewiſs.

Sok. Durstend doch?

Kall. So meine ichs.

Sok. Also Unlust habend?

Kall. Ja.

Sok. Merkst du nun was folgt, daſs du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

Kall. Es ist so.

Sok. Daſs aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich. 497

Kall. Das sage ich freilich.

Sok. Daſs aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben.

Kall. So scheint es.

Sok. Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So daſs das Angenehme verschieden ist vom Guten.

Kall. Ich weiſs nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

Sok. Du weiſst es wol, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rükke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht sehest, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweisest. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich am Trinken Vergnügen zu haben?

Kall. Ich weiſs nicht, was du willst.

Gorg. Nicht also, Kallikles! sondern antworte, auch unsertwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

KALL. Aber Sokrates ist immer so, Gorgias, daſs er geringfügige und nichtswürdige Dinge ausfragt und widerlegt.

GORG. Aber was verschlägt dir das? Auf alle Weise kommt ja das nicht auf deine Rechnung, Kallikles; sondern laſs du nur den Sokrates beweisen, wie er will.

KALL. So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

SOK. Du bist glükselig, Kallikles, daſs du die groſsen Weihen hast vor der kleinen; ich meinte das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch Lust zu haben.

KALL. Das gebe ich zu.

SOK. Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

KALL. So ist es.

SOK. Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

KALL. Ja.

SOK. Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; giebst du es aber nun nicht zu?

KALL. O ja, und was weiter?

SOK. Daſs demnach, lieber Freund, das Gute nicht einerlei ist mit dem Angenehmen, noch das Böse mit dem Unangenehmen; denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, daſs also offenbar beide verschieden sind. Wie sollte also das Angenehme mit dem Guten einerlei sein, und das Unangenehme mit dem Bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so. Denn ich denke, auch so wird es dir nicht herauskommen. Sieh nur zu. Nennst

du die Guten nicht gut, weil ihnen Gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

Kall. Das thue ich.

Sok. Und wie? nennst du die Thörichten und Feigherzigen Gute? vorher wenigstens nicht, sondern die Tapfern und Einsichtsvollen nanntest du so. Oder nennst du nicht diese gut?

Kall. Allerdings.

Sok. Und wie? hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehn?

Kall. O ja.

Sok. Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehn?

Kall. Ich glaube wol, aber wozu das?

Sok. Zu nichts; antworte nur.

Kall. Ich habe solche gesehn.

Sok. Wie? auch Verständige vergnügt 498
und unlustig?

Kall. O ja.

Sok. Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Kall. Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

Sok. Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

Kall. Wie sollte ich nicht.

Sok. Wenn nun die Feinde abzogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapfern?

Kall. Sie dünkten mich beide mehr zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

Sok. Auch das verschlägt nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

KALL. Gar sehr.

SOK. Und die Thörichten, wie es scheint.

KALL. Ja.

SOK. Kommen aber die Feinde angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapfern?

KALL. Beide.

SOK. Auch gleich sehr?

KALL. Mehr vielleicht die Feigen.

SOK. Und wenn sie abziehn, sollten sie nicht mehr Lust haben?

KALL. Vielleicht.

SOK. Also Lust und Unlust haben die Thörichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapfern gleichmäfsig, wie du behauptest, und wol die Feigen mehr als die Tapfern.

KALL. Das behaupte ich.

SOK. Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapfern gut, die Feigen und Thörichten aber böse?

KALL. Ja.

SOK. Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

KALL. Das behaupte ich.

SOK. Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder auch die Bösen noch mehr gut und böse?

KALL. Ja, beim Zeus, ich weifs nicht was du willst.

SOK. Weifst du nicht, dafs du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil Böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

KALL. Das sagte ich.

SOK. Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

Kall. Wie sollte es nicht.

Sok. Also da ihnen Gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

Kall. Ja.

Sok. Und wie? denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

Kall. Ja.

Sok. Und wegen Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

Kall. Noch immer.

Sok. Gut also sind, die irgend Lust haben; böse, die irgend Schmerzen?

Kall. Freilich.

Sok. Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

Kall. Ja.

Sok. Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Thörichten, und die Feigen und Tapfern hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr.

Kall. Das sage ich.

Sok. So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das Schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvolle und Tapfere, 499
sagen wir, nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Böse der Thörichte und Feige?

Kall. Allerdings.

Sok. Gut aber auch wiederum der Vergnügte?

Kall. Ja.

Sok. Und schlecht der welcher Pein hat?

Kall. Nothwendig.

Sok. Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

Kall. Ja.

Sok. Also wird der Schlechte eben so wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet Gutes und Angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht nothwendig, Kallikles.

Kall. Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, dafs wenn dir jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgend etwas Preis giebt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, dafs ich, oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

Sok. Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, dafs ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, da du mir ja wohlwillst; nun aber bin ich betrogen, und mufs schon, nach dem alten Spruch, nehmen was ich bekommen kann, und aus dem, was du mir giebst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jezt sagst, so, dafs einige Lust gut ist, andere schlecht.

Kall. Ja.

Sok. Sind nun gut etwa die nüzlichen, schlecht aber die schädlichen?

Kall. Freilich.

SOK. Und nüzlich sind doch die etwas gutes bewirken, schädlich aber die etwas schlechtes?

KALL. Das sage ich auch.

SOK. Meinst du etwa diese? wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wenn davon einige dem Leibe Gesundheit verschaffen, oder Stärke, oder irgend eine andere Vollkommenheit des Leibes, diese gut sind, die aber das Gegentheil hievon, schlecht?

KALL. Freilich.

SOK. Ist es nun auch mit der Unlust eben so, daſs einige heilsam ist, andere verderblich?

KALL. Wie sollte es nicht.

SOK. Also die gute Lust und Unlust muſs man wählen und bewirken?

KALL. Freilich.

SOK. Die schlechte aber nicht?

KALL. Offenbar.

SOK. Denn um des Guten willen müsse man Alles thun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, daſs aller Handlungen Ziel das Gute ist, und daſs um seinetwillen alles andre muſs gethan werden, nicht aber 500
dieses um des Andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

KALL. Das will ich.

SOK. Um des Guten willen also muſs man alles übrige und so auch das Angenehme thun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

KALL. Freilich.

SOK. Ist es nun etwa Jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem Angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Kunstverständigen?

KALL. Eines Kunstverständigen.

SOK. Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nemlich, es gäbe Vorrichtungen, von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom Besseren und Schlechteren aber nichts wüſsten, andere aber erkennten was gut ist, und was schlecht; und so sezte ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs Geschiklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden eben so die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, treibe weder selbst Scherz mit mir, und antworte nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, daſs davon die Rede unter uns ist, worüber es gewiſs für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nemlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, daſs ich doch jenes dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art wie ihr ihn eben jezt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle in der Philosophie, und worin wol diese von der andern sich unterscheidet. Vielleicht wäre es nun am besten, wie ich schon vorher versuchte, abzutheilen, und nachdem wir abgetheilt hätten, und mit einander übereingekommen wären, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weiſst du aber noch nicht, was ich meine?

KALL. Nicht recht.

Sok. So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, ich und du, es gebe Gutes und auch Angenehmes, und das Angenehme wäre verschieden von dem Guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Vorrichtung, zu seinem Besiz zu gelangen, ein Jagen nach dem Angenehmen also, und eins nach dem Guten. — Gleich dies aber gieb mir zuerst entweder zu, oder läugne es.

Kall. Ich gebe es zu.

Sok. Wolan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, dafs ich recht hätte. Ich sagte nemlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschiklichkeit, wohl aber die Heilkunst, wobei ich meinte, dafs diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie thut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann; 501
die andere aber auf die Lust, auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, und ganz vernunftlos, dafs ich es grade heraus sage, eine gar nichts berechnende Handthierung und Geschiklichkeit, lediglich eine sich erhaltende Erinnerung dessen was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch eben so verschiedene Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemäfse, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachläfsigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, welchermafsen ihr die entstehen könnte; darauf aber,

welche Lust besser sei, und welche schlechter, weder Acht haben, noch überhaupt um irgend etwas anders sich bekümmern, als nur wohlgefällig zu sein, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünkt, es gebe solche, und ich wenigstens sage dergleichen sei Schmeichelei, in Beziehung auf den Leib sowol als die Seele und jedes Andere, dem jemand nur durch Lust gütlich thun will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere. Du aber, stellst du hierüber dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

KALL. Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willen sei.

SOK. Soll es nun dergleichen für Eine Seele zwar geben, für zwei oder mehrere aber nicht?

KALL. Nein, sondern auch für Zwei und Viele.

SOK. Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf das Beste bedacht zu sein.

KALL. Das glaube ich wohl.

SOK. Kannst du nun wol sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses thun? Oder vielmehr wenn du willst, laſs mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst laſs uns die Kunst des Flötenspielens betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, daſs sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anders bedacht ist?

KALL. Das dünkt mich.

SOK. Nicht auch alle ähnlichen insgesammt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

KALL. Ja.

SOK. Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im mindesten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur, wodurch er dem grofsen Haufen derselben gefallen will?

KALL. Das lezte wol ist deutlich genug, 502
vom Kinesias nemlich.

SOK. Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe auf das Beste Rüksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? oder er ja wol nicht einmal auf das angenehmste; denn er quälte mit seinem Gesang die Zuhörer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

KALL. Das scheint mir.

SOK. Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, worauf wendet die so viel Fleifs? Meinst du, ihr Zwekk und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch darauf durchzusezen, dafs wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde, und wenn dagegen etwas ihnen widerlich ist, aber heilsam, dafs sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergözen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

KALL. Es ist ja offenbar, Sokrates, dafs sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern gefällig zu sein.

SOK. Dieses aber, o Kallikles, sagten wir eben jezt sei Schmeichelei?

KALL. Allerdings.

SOK. Wolan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Sylbenmaafs, werden nicht, was übrig bleibt, Reden?

KALL. Nothwendig.

SOK. Und vor einem grofsen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

KALL. Freilich.

SOK. Also ist die Dichtkunst auch eine Volksbearbeitung.

KALL. So scheint es.

SOK. Und nicht wahr, wiefern Redekunst ist sie Volksbearbeitung. Oder scheinen dir nicht die Dichter auf der Schaubühne Redekunst zu treiben?

KALL. Wohl freilich.

SOK. Jezt also haben wir eine Redekunst gefunden an ein solches Volk, aus Kindern zugleich und Weibern und Männern, aus Knechten und Freien, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

KALL. Freilich.

SOK. Wie aber die vor dem Volk der Athener? oder überhaupt in Städten vor andern Versammlungen freier Männer? was ist uns doch diese? Scheinen dir etwa die Redner immer in Beziehung auf das Beste zu sprechen, dieses im Auge habend, dafs die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? oder gehn auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern

gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vortheils wegen den gemeinsamen vernachlässigend das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

Kall. Das ist nicht mehr so im Allgemeinen zu beantworten; denn es giebt, die was 503
sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen, es giebt aber auch solche, wie du sagst.

Sok. Das genügt mir. Denn wenn sich dieses auch theilt: so ist doch der eine Theil Schmeichelei, und schlechte Volksbearbeitung; der andere aber wäre etwas schönes, Besserung zu bewürken für die Seelen der Bürger, und immer durchzusezen, daſs man nur das Beste rede, mag es angenehmer sein oder unangenehmer für die Hörer. Aber niemals gewiſs hast du diese Redekunst gesehen; oder wenn du einen solchen angeben kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch genannt, welcher es sei?

Kall. Ja, beim Zeus, ich weiſs dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jezigen Rednern.

Sok. Wie? etwa unter den Alten weiſst du einen zu nennen, durch welchen besser geworden zu sein man den Athenern nachsagen kann, seit er angefangen, das Volk zu bearbeiten, da sie vorher schlechter waren? denn ich weiſs nicht, wer dieser ist.

Kall. Wie? hast du nicht gehört, was für ein vortreflicher Mann Themistokles gewesen, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

SOK. Ja, Kallikles, wenn nemlich die, welche du vorher meintest, die rechte Tugend ist, Begierden zu befriedigen, seine eignen und Anderer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Theil des Gesprächs genöthiget wurden anzunehmen, nemlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und daſs es hiezu einer Kunst bedürfe; kannst du dann wol sagen, daſs irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

KALL. Ich weiſs nicht mehr, was ich sagen soll.

SOK. Wenn du es nur aufrichtig untersuchst, wirst du es schon finden. Laſs uns aber so ganz gemach betrachtend zusehn, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des Besten willen sagt was er sagt, der wird doch nicht in den Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen habend, so wie auch alle andere Künstler jeder sein eigenthümliches Werk im Auge habend nicht auf Gerathewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit jedem das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehn willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen,
504 und ihm angemessen zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese Künstler, und so auch jene andern, von denen wir eben sprachen, die es mit dem Leibe zu thun haben,

die Aerzte und die Turnmeister, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, daſs es sich so verhalte oder nicht?

KALL. Das mag immer so sein.

SOK. Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein vollkommenes, in welchem aber Unordnung, das ein schlechtes?

KALL. Das gebe ich zu.

SOK. Eben so auch ein Schiff?

KALL. Ja.

SOK. Und dasselbe sagen wir auch von unserm Leibe?

KALL. Freilich.

SOK. Wie aber die Seele? wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

KALL. Nothwendig ergiebt sich aus dem vorigen auch dieses.

SOK. Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

KALL. Du meinst wohl Gesundheit und Stärke?

SOK. Die meine ich. Wie aber nun, was der Seele eingebildet wird durch Ordnung und Anstand? versuche doch auch dafür wie für jenes einen Namen zu finden und auszusprechen.

KALL. Warum sagst du es nicht selbst, Sokrates?

SOK. Wenn es dir lieber ist, will ich es wol sagen. Aber nur wenn du glaubst, daſs ich es richtig sage, stimme mir bei; wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heiſsen Gesundheitsregeln, wo-

durch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?

Kall. Es ist so.

Sok. Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesez, vermittelst deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Besonnenheit. Bejahst du es oder nicht?

Kall. Es sei so.

Sok. Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechtschaffene und kunstmäſsige, sowol alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht wird er es versagen, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Ungebundenheit aber hinweggeschafft werden, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber abziehen. Räumst du dies ein oder nicht?

Kall. Ich räume es ein.

Sok. Denn was würde es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, oder im Gegentheil recht gesprochen, wohl noch weniger. Ist das so oder nicht?

Kall. Es sei.

605 Sok. Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch noth-

nothwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Und nicht wahr, seine Begierden befriedigen, wie wenn er hungert essen soviel er will, und wenn ihn durstet trinken, das gestatten die Aerzte dem Gesunden wol meistentheils, den Kranken aber lassen sie gerade niemals sich daran sättigen, wonach ihn gelüstet. Dies giebst du doch auch wol zu?

Kall. Ja doch.

Sok. Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? so lange sie noch schlecht ist, weil unvernünftig, unbändig, ungerecht und unfromm, mufs man sie zurükhalten in ihren Begierden, und ihr nicht verstatten, irgend anderes zu thun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

Kall. Ich bejahe.

Sok. Denn so ist es ihr selbst wol besser der Seele.

Kall. Ja doch.

Sok. Und zurükhalten von dem, was sie begehrt, das heifst doch bändigen und in Zucht halten?

Kall. Ja.

Sok. In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meintest.

Kall. Ich weifs nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage lieber einen Andern.

Sok. Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, gefördert zu werden durch eben dieses, wovon die Rede ist, dafs man ihn nemlich in Zucht halte.

Kall. Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jezt nur des Gorgias wegen geantwortet.

Sok. Wohl! was wollen wir also machen? Die Rede mitten abbrechen?

Kall. Das magst du selbst wissen.

Sok. Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Mährchen in der Mitte stecken zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsezen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

Kall. Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indeſs mir folgen wolltest, lieſsest du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem Andern.

Sok. Wer will wol von den Andern? daſs wir doch die Rede nicht lassen unvollendet.

Kall. Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, daſs du zusammenhängend fortsprächest, oder daſs du dir selbst antwortetest?

Sok. Daſs mir noch das Epicharmische widerführe, was vorhin zwei Männer sprachen, dazu ich allein genug sei. Indeſs es mag wol die höchste Noth sein auf diese Art. Wollen wir es jedoch so machen, so denke ich, wir müssen auch alle aus allen Kräften uns bemühen zu erfahren, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch; denn es ist für Alle insgemein gut, daſs dies ans Licht komme. Ich also will es durchgehn, wie ich glaube daſs es sich verhält. Wenn aber Einen von euch dünkt, ich stimmte mir selbst bei, wo
506 ich nicht sollte: so müſst ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüſste ich es, sage ich was ich sage, sondern ich suche es

gemeinschaftlich mit euch; so daſs, wenn mir derjenige etwas zu sagen scheint, der mir widerstreitet, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, daſs die Rede zu Ende gebracht werde; wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehn auseinander.

GORG. Ich meines Theils denke nicht, daſs wir schon auseinander gehen sollten, sondern daſs du die Rede durchführest, und ich sehe wol, daſs die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

SOK. Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen: so merke wenigstens auf und weise mich zurecht, wenn du meinst, daſs ich etwas unrichtiges sage. Und wenn du mich überführst, werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein gröſster Wohlthäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

KALL. So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

SOK. Höre denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme.

Ist wol das Angemehme und das Gute einerlei? — Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. — Muſs nun das Angenehme um des Guten willen gethan werden, oder das Gute um des Angenehmen? — Das Angenehme um des Guten. — Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir ergözt werden; gut hingegen, durch dessen

Anwesenheit wir gut sind? — Gewiſs. — Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? — Dies dünkt mich wenigstens nothwendig, Kallikles. — Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Geräthes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ohngefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wohl so? — Ich wenigstens bejahe es. — Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesezt und in Stand gebracht? — Ich würde es bejahen. — Eine gewisse eigenthümliche Ordnung also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? — So dünkt mich. — Auch die Seele also, die ihre eigenthümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? — Nothwendig. — Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? — Wie anders? — Und die sittliche ist die besonnene? — Nothwendig. — Die besonnene Seele also ist die gute? — Ich wenigstens weiſs nichts anders
507 zu sagen als dies, lieber Kallikles, weiſst du aber etwas, so lehre es mich.

Kall. Sprich nur weiter, du Guter.

Sok. Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist: so ist die von der entgegengesezten Beschaffenheit die böse; diese war aber die besinnungslose und ungebundene? — Freilich. — Der Besonnene aber thut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührliche thäte? — Das ist nothwendig so. — Thut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so thut er das Gerechte; und wenn

dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist nothwendig auch gerecht und fromm? — So ist es. — Ja auch tapfer wol nothwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So dafs nothwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohllebt, wird auch zufrieden und glükselig sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesezt sich verhält, der Zügellose, welchen du lobtest. So seze ich wenigstens dieses, und behaupte, dafs es so wahr ist. Ist dies aber wahr, so mufs, wie es scheint, wer glükselig sein will die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann; und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, dafs er keiner Züchtigung bedürfe, bedürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glükselig sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen mufs bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, dafs immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glükselig werden will; nicht aber so, dafs man die Begierden zügellos

werden lasse, und im Bestreben sie zu befrie-
digen, ein überschwengliches Uebel, das Le-
ben eines Räubers lebe. Denn weder mit ei-
nem andern Menschen kann ein solcher befreun-
det sein noch mit Gotte; denn er kann in kei-
ner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Ge-
meinschaft ist, da kann auch keine Freund-
schaft sein. Die Weisen aber behaupten, o
Kallikles, dafs auch Himmel und Erde, Göt-
508 ter und Menschen nur durch Gemeinschaft be-
stehen bleiben und durch Freundschaft und
Schiklichkeit und Besonnenheit und Gerechtig-
keit, und betrachten deshalb, o Freund, die
Welt als Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als
Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie
mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewol du
so weise bist, sondern es ist dir entgangen,
dafs die geometrische Gleichheit soviel vermag
unter Göttern und Menschen, du aber glaubst,
alles komme an auf das Mehr haben, weil du
eben die Mefskunst vernachläfsigst. Wohl!
entweder nun mufs uns dieser Saz widerlegt
werden, dafs nicht durch Gerechtigkeit und Be-
sonnenheit die Glükseligen glükselig sind, und
durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder
wenn er wahr bleibt, mufs man sehen was
folgt. Nemlich jenes vorige, o Kallikles, folgt
Alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im
Ernst meinte, als ich sagte, dafs man, wer
nur etwas Unrechtes gethan, den anklagen
müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund,
und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was
Polos dir schien nur aus Blödigkeit zugegeben
zu haben, das war also wahr, dafs nemlich
das Unrechtthun um wieviel schändlicher, um
soviel auch übler wäre als das Unrechtleiden;
und dafs wer ein rechter Redner werden wolle,

nothwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, was wiederum Gorgias nach Polos Rede nur aus Blödigkeit soll eingeräumt haben. Verhält sich nun dieses so: so laſs uns sehn, wie es wol mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wol recht gesagt ist oder nicht, daſs ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den gröſsten Gefahren zu erretten, sondern daſs ich in eines Jeden Gewalt bin, wie die Ehrlosen, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das groſse Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar tödten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich läugne, Kallikles, daſs ungerechter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste ist; eben so auch nicht wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst mich und das meinige ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowol schändlicher als übler. Und stehlen dazu und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohl verwahrt, sollte das auch zu derb klingen, mit eisernen und stählernen 509
Gründen, wie es ja noch scheint, welche du

oder ein noch muthigerer entweder lösen mufs, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich gethan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, dafs ich zwar nicht weifs, wie sich dies verhält, dafs aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jezt, keiner im Stande gewesen ist, etwas Anderes zu behaupten, ohne dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, dafs es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das gröfste unter allen Uebeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht thut, und noch ein gröfseres wo möglich als dieses gröfste die Ungestraftheit des Unrechtthuns ist: welche Hülfe müfste dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? nicht diejenige, welche gerade den gröfsten Schaden von uns abwendet? Ganz nothwendig doch mufs es das schmählichste sein, grade diese Hülfe sich selbst und seinen Freunden und Angehörigen nicht leisten zu können, nächstdem aber die gegen das zweite Uebel, und drittens die gegen das dritte; und so fort nach der eigenthümlichen Gröfse eines jeden Uebels ist es auch schön, gegen jedes Hülfe leisten zu können, und schmählich, es nicht zu können. Verhält es sich anders, oder so, Kallikles?

KALL. Nicht anders.

SOK. Unter den beiden nun, dem Unrechtthun und Unrechtleiden ist das gröfsere Uebel, sagen wir, das Unrechtthun, das kleinere das Unrechtleiden. Was müfste sich nun jemand wohl verschaffen, um diese beiden Vortheile zu geniefsen, den nicht Unrecht zu thun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nemlich so: Wenn

einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

Kall. Das ist ja wohl offenbar, wenn ein Vermögen.

Sok. Und wie ist es mit dem Unrechtthun? ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht thun will; so daſs er dann auch nicht Unrecht thun wird; oder muſs auch hiezu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil wenn einer diese nicht lernt und übt, er doch Unrecht thun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? glaubst du, daſs ich und Polos durch eine wahre Nothwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehn was wir eingestanden, niemand thäte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechtthuenden thäten Unrecht wider Willen?

Kall. Auch das mag so sein, Sokrates, 510
damit du deine Rede zu Ende bringst.

Sok. Auch hiezu also, wie es scheint, muſs ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu thun?

Kall. Ja doch.

Sok. Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, daſs man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du eben so denkst wie ich. Ich denke nemlich so. Entweder muſs man selbst im Staate herrschen, sei es gesezmäſsig oder gewaltthätig, oder man muſs der bestehenden Gewalt freund sein.

Kall. Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas richtiges

vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

SOK. Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nemlich dünkt mich einem Jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Aehnliche dem Aehnlichen. Meinst du nicht auch?

KALL. Auch ich.

SOK. Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann giebt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freund sein können?

KALL. So ist es.

SOK. Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

KALL. Auch das ist wahr.

SOK. Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

KALL. Ja.

SOK. Wollte also in dieser Stadt einer von den jüngeren Leuten überlegen, auf welche Weise könnte ich wol zu grofser Macht gelangen, dafs mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, dafs er sich gleich von Jugend an gewöhnte, das-

selbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

KALL. Ja.

SOK. Also diesem wird das bewirkt sein in der Stadt, dafs er nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge?

KALL. Allerdings.

SOK. Aber etwa auch dies, dafs er selbst nicht unrecht thue? oder weit gefehlt, wenn er ja einem unrechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegentheil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, dafs er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu thun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr?

KALL. Offenbar.

SOK. Also das gröfste Uebel wird er doch 511
bei sich tragen, dafs er sich nemlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

KALL. Ich weifs nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weifst du nicht, dafs dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden tödten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

SOK. Das weifs ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich tödten wenn er will; aber er wird dies thun wie ein böser an einem guten und rechtschaffenen.

KALL. Ist das nun nicht eben das empörendste?

SOK. Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, daſs er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleiſsigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rathe mich befleiſsigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

KALL. Und gewiſs, beim Zeus, sehr gut rieth ich dir.

SOK. Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr groſses und vortrefliches?

KALL. Warlich, ich nicht.

SOK. Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn sie in solche Umstände gerathen sind, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine gröſsere als sie nennen, die Kunst der Schiffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äuſsersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und diese hält sich doch sehr zurükgezogen und sittsam, und macht gar nicht groſse Ansprüche in ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas auſserordentliches leistete. Sondern hat sie dasselbe geleistet, was die gerichtliche Vertheidigung: so will sie doch, wenn sie einem aus Aegina glüklich hieher geholfen hat, glaube ich, zwei Obolen verdient haben, wenn aber aus Aegypten oder dem Pontos, wird sie für diese groſse Wohlthat, nachdem sie einen mit Weib und Kind und Habe erhalten und in den Hafen gebracht hat, aufs Höchste zwei Drachmen fordern, und er selbst, der diese Kunst besizt und dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer auf und ab neben seinem

Schiffe gar bescheidenen Ansehns. Er weiſs nemlich, so denke ich, zu berechnen, daſs ihm unbewuſst ist, welchen der Schiffsgesellschaft er wirklich Nuzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken lieſs, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiſs, daſs er sie um nichts besser ausgesezt hat als sie eingestiegen waren, weder 512
dem Leibe noch der Seele nach. Er berechnet also, daſs doch unmöglich, wenn ein mit groſsen und unheilbaren Leibesübeln Bestrafter nicht ertrank, ein solcher zwar elend daran ist, daſs er den Tod nicht gefunden hat, und diesem also gar kein Vortheil geschafft ist durch ihn, wer aber mit groſsen und unheilbaren Uebeln an der Seele, die soviel mehr als der Leib werth ist, behaftet ist, dem gut sein könne, fort zu leben, und er ihm einen Nuzen verschafft habe, wenn er ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht oder wo nur sonst irgend her errettet habe; sondern er weiſs, daſs es für einen solchen elenden Menschen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben schlecht leben muſs. Darum ist es auch nicht hergebracht, daſs der Schiffer groſs thut, ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Kriegsbaumeister, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewohl er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer; denn er rettet ja wol bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wol mit dem Sachwalter gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, und die Sache herausstreichen, er würde euch ganz verschütten unter seinen Reden und Ermahnungen, daſs ihr solltet Kriegsbaumeister werden, und daſs alles

andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering sammt seiner Kunst, ja ordentlich zum Schimpf könntest du ihn den Kriegsbaumeister nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige für deinen nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weiſs du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das Bessere nicht das sein soll, was ich so nenne, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge: so wird deine Verachtung lächerlich, gegen den Kriegsbaumeister und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also Bester, sieh zu, ob nicht das Edle und Gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mann, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, muſs dahin gestellt sein lassen, und keinesweges am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Weibern glaubend, daſs doch Keiner seinem Schiksal entgeht, nur auf das nächste sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob er sich wirklich soll der Regierung ähnlich machen,
513 unter welcher er wohnt, und jezt also auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm willst beliebt sein, und viel vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nuzt und mir, damit es uns nicht gehe wie

man von den Thessalerinnen sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir mit dem liebsten was wir haben uns dieses erwerben, viel zu vermögen im Staate. Glaubst du aber, irgend ein Mensch könne dir eine solche Kunst mittheilen, welche dich viel vermögend machen kann in dieser Stadt, wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter: so berathest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht einmal nur sein Nachahmer mufst du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch warlich in der deines Jünglings. Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich wie du ein Staatsmann zu sein wünschest zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein Jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiergegen zu sagen, Kallikles?

Kall. Ich weifs nicht, wie mir gewissermafsen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich.

Sok. Jene zwiefache Liebe eben, die du in der Seele hast, o Kallikles, zum Volk und zum Jüngling steht mir entgegen; aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erinnere dich also, dafs wir sagten, es gäbe eine zwiefache Vorrichtung um jedes den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das Beste nicht sich gefällig mache,

sondern durchseze. War es das nicht, was wir von einander unterschieden?

Kall. Allerdings.

Sok. Und die eine, die es nur mit der Lust zu thun hat, war unedel und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

Kall. Es sei so, wenn du denn willst.

Sok. Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

Kall. So war es.

Sok. Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, daſs wir sie behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es unnüz irgend eine andere Wohlthat zu erweisen, wenn nicht die Gesinnung derer gut und schön ist, welche entweder zu groſsem Besiz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über Andere, oder zu sonst irgend
514 einem Vermögen. Sagen wir daſs es sich so verhält?

Kall. Ja, wenn es dir lieber ist.

Sok. Wenn wir nun in die öffentlichen Geschäfte eingetreten einander zuredeten, o Kallikles, uns unter den bürgerlichen Angelegenheiten etwa mit dem Bauwesen zu befassen, mit den Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten heiligen Gebäuden, müſsten wir uns dann nicht zuvor untersuchen und prüfen, züerst ob wir wol die Sache selbst verstehn oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? müſsten wir das oder nicht?

Kall. Freilich wol.

Sok.

Sok. Und zweitens wol auch dieses, ob wir schon je wenigstens zum häuslichen Gebrauch irgend ein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergiebt, daſs wir vortrefliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unsern Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von den Lehrern getrennt: so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber keinen Lehrer aufzeigen und auch keine Gebäude oder viele zwar aber nichts werthe, dann wäre es doch gewiſs unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und einander dazu aufzumuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen, oder nicht?

Kall. Freilich.

Sok. Nicht auch eben so mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Aerzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, laſs doch sehn, bei Gott, den Sokrates selbst wie es doch steht mit seiner Gesundheit? oder ob wol schon Jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier; und auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, daſs wir jemals jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswerth, wenn dann Menschen noch so thöricht sein könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles zwar wie es sich eben traf,

vieles aber auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen, und sowol sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch Andere eben solche dazu aufzumuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

Kall. Mich wol.

515 Sok. Nun aber du selbst, bester Mann, erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, daſs ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen, wolan, hat Kallikles wol schon einen Bürger besser gemacht? ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, fremder oder einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich, wenn dich jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? wen wirst du behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, wenn du doch ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebtest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

Kall. Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

Sok. Keinesweges aus Rechthaberei, frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst daſs der Staat bei uns müsse verwaltet werden; ob du wol auf etwas anderes deine Sorgfalt zu wenden denkst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, daſs wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, daſs dies der öffentliche Mann bewirken müsse? Haben wir es eingestanden oder nicht? Ant-

worte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der rechtliche Mann seiner Stadt muſs zu bewirken suchen: so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, daſs sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

KALL. Ich glaube es doch.

SOK. Waren sie also gute Staatsmänner: so hat doch offenbar jeder die Bürger zu besseren gemacht aus schlechteren. Haben sie das gethan oder nicht?

KALL. Sie haben es gethan.

SOK. Also da Perikles anfing vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum lezten Male redete?

KALL. Vielleicht.

SOK. Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt nothwendig aus dem eingestandenen, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

KALL. Und was weiter?

SOK. Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder umgekehrt sie wären verderbt worden durch ihn. Denn dazu höre ich wenigstens immer habe Perikles die Athener gemacht, zu einem faulen, feigen, geschwäzigen, geldgierigen Volk, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedriget.

KALL. Das hörst du von denen mit den eingeschlagenen Ohren, o Sokrates.

SOK. Aber dies doch höre ich nicht nur, sondern wir wissen es beide genau, ich und du, daſs Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand, und die Athener keine schimpfliche Klage gegen

ihn erkannten, als sie noch schlechter waren,
516 nachdem sie aber durch ihn gut und edel geworden, gegen das Ende seines Lebens haben sie auf Unterschleif gegen ihn erkannt, und hätten ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch als einen gefährlichen Mann.

KALL. Nun? war etwa deshalb Perikles schlecht?

SOK. Wenigstens ein solcher Aufseher über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keinesweges so überkommen dafs sie schlugen, stiefsen und bissen, sie aber so hätte verwildern lassen, dafs sie nun dieses alles thun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Thieren, der sie zahmer bekommt, und sie wilder macht als er sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

KALL. Ja doch, damit ich dir nur den Willen thue.

SOK. So thue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Thieren gehört, oder nicht?

KALL. Wie sollte er nicht?

SOK. Und Menschen regierte Perikles?

KALL. Ja.

SOK. Wie also? sollten sie nicht nach dem eben festgesezten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn er sie doch als ein rechter Staatsmann regierte?

KALL. Freilich.

SOK. Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homeros sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

KALL. Ja.

SOK. Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

KALL. Willst du, daſs ich dir Recht gebe?

SOK. Wenn dich dünkt, daſs ich Recht habe?

KALL. So sei denn dieses so!

SOK. Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

KALL. Es sei.

SOK. Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

KALL. Nein, behauptest du freilich.

SOK. Beim Zeus, auch du, nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus der Stadt verwiesen, um nur Zehn Jahre lang seine Stimme gar nicht zu hören? und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe gethan, und ihn noch obenein gänzlich verbannt? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde er auch hineingekommen sein. Und doch würde diesen, wären sie so vortreflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, daſs er Anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgend einem andern Geschäft. Oder meinst du?

KALL. Nein freilich.

SOK. So waren also, wie es scheint, unsere vorigen Reden ganz richtig, dafs wir kei-
517 nen wissen, der ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre in dieser Stadt. Du aber räumtest zwar ein, es gebe keinen unter den jezigen, unter den früheren aber meintest du doch, und hobest eben diese Männer heraus. Von diesen aber hat sich gezeigt, dafs sie den jezigen ganz gleich sind. So dafs wenn diese Redner waren, sie weder die wahre Redekunst verstanden haben, denn sonst würden sie nicht durchgefallen sein, noch auch die schmeichlerische.

KALL. Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, dafs von den jezigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, wer du willst, ausgerichtet hat.

SOK. O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staats gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir weit dienstbeflissener gewesen zu sein als die jezigen, und weit geschikter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umstimmen und ihnen nicht nachsehn, sondern durch Ueberredung und durch Gewalt ihn zu dem bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, dafs ich es grade heraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werfte zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, dafs jene weit stärker gewesen sind als diese. Aber lächerlich machen wir uns, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurükzukommen, und nicht zu

wissen was wir meinen. Ich nemlich denke,
du hast oft genug zugestanden und einge-
sehen, dafs es wirklich eine solche zwie-
fache Beschäftigung giebt um den Leib und
um die Seele, deren die eine blofs eine
dienstbare ist, dafs einer im Stande ist, wenn
unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen,
wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Klei-
der, Dekken, Schuhe, und anderes wozu sonst
dem Leibe Lust ankommt. Und wohlbedacht
erläutere ich es dir durch dieselben Bilder,
damit du es leichter begreifst. Wer nun dies
zu verschaffen weifs, als Krämer oder Kauf-
mann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch,
Bekker, Weber, Schuster, Gerber, kein Wun-
der, dafs der sich selbst dünkt der Versorger
des Leibes zu sein, und auch den übrigen, je-
dem nemlich, der nicht weifs, dafs es aufser
allen diesen eine Kunst giebt, die Heilkunst
nemlich und die Turnkunst, welche in Wahr-
heit die Versorgerin des Leibes ist, und wel-
cher auch gebührt, über alle jene Künste zu
herrschen, und sich ihrer Werke zu bedienen,
weil sie nemlich weifs, was das Zuträgliche ist
und das Verderbliche von Speisen und Getränk
für die Vollkommenheit des Leibes, die andern 518
alle aber es nicht wissen. Daher auch jene
nur für knechtisch, dienstbar und unedel gel-
ten in ihren Bemühungen um den Leib, diese
aber die Heilkunst und die Turnkunst mit
Recht Herrinnen jener andern sind. Dafs ich
nun meine, dafs dasselbe eben so in Bezie-
hung auf die Seele statt finde, dünkst du mich
manchmal recht gut zu verstehen, und giebst
es zu, als wüfstest du was ich meine; bald
darauf aber kommst du und behauptest, es
hätte doch gar tüchtige und trefliche Staats-

männer gegeben unter uns, und als ich frage, welche denn, stellst du mir Menschen auf, die sich zur Staatskunst vollkommen eben so verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen der Turnkunst, was für ausgezeichnete Männer in Besorgung des Leibes wir wol gehabt haben oder noch haben, ganz ernsthaft antworten wolltest, Thearion der Bekker und Mithaikos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben hat, und Sarambos der Schenkwirth, diese wären vortrefliche Pfleger des Leibes gewesen, denn der eine hätte wunderschönes Brodt geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein. Vielleicht nun wärest du dann unwillig geworden, wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mensch, du verstehst nichts von der Leibespflege, denn du nennst mir nur dienstbare Menschen, die für die Begierden arbeiten, und nichts gutes und schönes hievon verstehen, die wenn es sich so trifft die Leiber der Menschen anfüllend und aufschwemmend, wiewol von ihnen gelobt, ihnen das alte Fleisch auch noch verderben. Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirthet wurden, beschuldigen, daſs sie Ursach an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann grade um sie sind und ihnen Rath geben, wenn nemlich die ehemalige Ueberfüllung ihnen lange hernach Krankheiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne alle Rücksicht auf die Gesundheit gewährt wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und ihnen Uebles zufügen, wenn sie es vermögen; jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Uebel sind, werden sie loben. Vollkommen eben so gehst auch du jezt zu Werke,

Kallikles, und lobpreisest Menschen, welche Andere auf solche Art bewirthet haben, mit allem, wonach sie nur gelüstete, vollauf, und von denen es nun heifst, sie hätten die Stadt zu ihrer Gröfse erhoben; dafs sie aber eigentlich nur aufgedunsen ist und innerlich anbrüchig durch das Verfahren jener Alten, das merkt man nicht. Denn ohne auf Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken haben sie nur mit ihren Häfen und Schiffswerften und Mauern und Zöllen und derlei Possen die Stadt angefüllt. 519
Wenn nun der rechte Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, werden sie die derzeitigen Rathgeber anklagen, den Themistokles aber, den Perikles und Kimon, die Urheber des Uebels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütest, und an meinen Freund Alkibiades, wenn ihr ihnen mit dem Neuerworbenen auch noch das Alte verliert, da ihr doch gar nicht die Urheber des Uebels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jezt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Wenn nemlich die Stadt einen von den öffentlichen Männern angreift als unrechtthuend, dann höre ich sie murren und jammern, als müfsten sie schrekliches erdulden; nachdem sie nemlich dem Staate so viele Wohlthaten erzeigt, würden sie nun von ihm ungerechter Weise unglüklich gemacht, nach ihrer Rede. Das ist aber alles falsch. Denn auch gar keinem Vorsteher eines Staates kann von eben diesem Staate, dem er vorsteht, irgend etwas Uebles ungerechter Weise widerfahren! Nemlich es ist wol ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner, wie mit denen, welche sich für Sophisten

ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Ohnerachtet sie nemlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, dafs diese ihnen Unrecht thäten, indem sie ihnen Lohn vorenthielten, und sich sonst nicht dankbar gegen sie bewiesen, da sie doch Gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wol unvernünftiger sein als diese Rede, dafs Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern ausgenommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht thun sollten, vermöge dessen was sie gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

KALL. Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht jemand antwortet?

SOK. Es scheint ja doch. Jezt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestrekkt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch eben diesem vorwirft, dafs er, obgleich durch ihn gut geworden und jezt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

KALL. Das dünkt mich wol so.

SOK. Und hörst du nicht dieses eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden?

KALL. Freilich wohl. Aber was willst du auch nur sagen von Menschen, die gar nichts
520 werth sind.

Sok. Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, dafs er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, dafs diese irgend besser sind als jene? Ganz dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt, wie ich auch zum Polos sagte; du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen verachtest du. Nach der Wahrheit aber ist die Sophistik noch um soviel schöner als die Redekunst, wie die Gesezgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Turnkunst schöner als die Heilkunst. Und grade den Volksmännern und den Sophisten, glaubte ich, stehe es nicht zu, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, als handle es schlecht gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, dafs sie denen nichts nuz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nüzlich zu sein. Ist es nicht so?

Kall. Freilich.

Sok. Und grade ihnen, wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von jemand, etwa wer schnellfüfsiger geworden ist durch den Turnmeister, der kann vielleicht mit dem Dank durchgehn, wenn der Turnmeister ihn freigestellt, und nicht, über den Lohn mit ihm eins geworden, sobald er ihm die Schnelligkeit mitgetheilt, auch sein Geld an sich genommen hat. Denn die Langsamkeit ist nicht

das, glaube ich, wodurch die Menschen unrecht thun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

KALL. Ja.

SOK. Also wenn ihnen jemand eben dies abnimmt, die Ungerechtigkeit: so darf er ja gar nicht bange sein, daſs ihm Unrecht gethan werde; sondern der allein kann es wagen seine Dienstleistung unbedingt hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

KALL. Ich gebe es zu.

SOK. Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rath für Geld ertheilen, in Sachen der Baukunst etwa und andern Künsten, gar nichts schändliches.

KALL. So scheint es.

SOK. In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wol jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, darin wird es für schändlich angesehen, wenn jemand seinen Rath versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe. Nicht wahr?

KALL. Ja.

SOK. Und offenbar ist doch dies die Ursach, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem empfangenden das Verlangen erregt, wieder hülfreich zu sein. So daſs dies ein ganz gutes Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

KALL. Ja.

SOK. Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, welche es durchsezen

will, dafs die Athener besser werden, wie es der Arzt macht; oder wie einer, der ihnen 521 dienstbar sein mufs, und nur wie es ihnen wohlgefällt, mit ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! denn es gebührt dir, wie du dich freimüthig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, dafs du mir sagst, was du meinst. Rede also auch jezt rein und dreist heraus.

KALL. So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

SOK. Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

KALL. Wenn du lieber ein Mysier heifsen willst, Sokrates. Denn wenn du dies einmal nicht thun willst —

SOK. Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, dafs mich alsdann tödten wird wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das thun; auch nicht etwa, dafs er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

KALL. Wie scheinst du mir doch, Sokrates, zu glauben, dir könne nichts dergleichen begegnen, als ob du weit aus dem Wege wohntest, und nicht etwa könntest von dem ersten besten elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

SOK. Dann wäre ich wol ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, dafs in dieser Stadt Jedem Jedes begegnen kann, wie es

sich trifft. Aber das weiſs ich auch, wenn ich vor Gericht erscheinen muſs, und in solche Gefahr komme wie du sagst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich vorgeladen hat; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben müſste. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

KALL. O ja.

SOK. Ich glaube, daſs ich, selb einigen andern wenigern Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleiſsige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, gar nicht für das Angenehmste, und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmuthest: so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nemlich gerichtet werden wie unter Kindern ein Arzt, den der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch auf solchen Dingen ertappt vertheidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel Uebles hat dieser Mann euch zugefügt, und auch die jüngsten unter euch verderbt er, und ängstiget euch, daſs ihr euch nicht zu helfen wiſst mit Schneiden und Brennen und Abmagern und Schwizen
522 und mit den bittersten Getränken und läſst euch hungern und dursten; gar nicht wie ich Euch immer mit so viel und vielerlei Süſsigkeiten bewirthete. Was glaubst du wird ein Arzt, wenn er in solcher Noth drin stekt, wol sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles that ich zu eurer Gesund-

heit, was meinst du wol würden solche Richter für ein Geschrei erheben? nicht ein grofses?

Kall. Fast sollte man es denken.

Sok. Glaubst du also nicht, dafs er in der gröfsten Verlegenheit sein wird, was er wol sagen soll?

Kall. Freilich.

Sok. Eben so, weifs ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können was sie doch allein als Verdienst und Wohlthat ansehn, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, dafs sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich schmähe die Alten durch bittere Reden über ihr besonderes Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nemlich, Mit Recht sage und thue ich das Alles als nämlich euer Bestes, ihr Richter, noch sonst irgend etwas anderes, so dafs ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kall. Glaubst du nun wol, dafs es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen.

Sok. Wenn es ihm nur daran nicht fehlt, was du oftmals zugegeben hast, wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu thun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hülfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, dafs ich hiezu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann

würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen oder vor Wenigen überwiesen werden oder unter Zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müſste, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müſste: so würdest du sehn, das weiſs ich gewiſs, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wol niemand, wer nicht ganz und gar unverständig ist und unmännlich; das Unrechtthun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt kommen, ist unter allen Uebeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander sezen, daſs sich dies wirklich so verhält.

Kall. Wohl, da du das Andere beendiget hast: so füge auch noch dieses hinzu.

Sok. So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Mährchen halten wirst, wie ich glaube,
523 ich aber für Wahrheit. Denn als volle Wahrheit sage ich dir, was ich sagen werde.

Wie also Homeros erzählt, theilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Gesez wegen der Menschen unter dem Kronos schon immer, besteht auch noch jezt bei den Göttern, daſs welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen, und lebt dort sonder Uebel in vollkommner Glükseligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniſs, welches sie Tartaros nennen. Hierüber nun waren unter dem Kronos, und auch noch später da schon Zeus

die

die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und safsen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurtheilt. Weshalb denn Pluton und die Vorsteher aus den Inseln der Seligen zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie beiderseits bei ihnen unwürdige Menschen ankämen. Da sprach Zeus, Diesem will ich ein Ende machen. Denn jezt freilich wird schlecht geurtheilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber, und Verwandschaften und Reichthümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugnifs zu geben, dafs sie gerecht gelebt haben. Theils nun werden die Richter von diesen übertäubt, theils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe verstekkt ist. Dieses alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, mufs dieses aufhören, dafs sie den Tod vorher wissen; denn jezt wissen sie ihn vorher. Auch ist dies schon dem Prometheus angesagt, dafs er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblöfst von diesem allem. Wenn sie todt sind nemlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblöfst sein, ein Todter, um mit der blofsen Seele die blofse Seele eines Jeden anzuschauen, plözlich wenn jeder gestorben ist, entblöfst von allen Verwandschaften, und nachdem sie allen jenen Schmukk auf der Erde zurükgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe

ich schon früher eingesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und Rhadamanthys, und
524 einen aus Europa, den Aiakos. Diese also sobald sie nur werden gestorben sein sollen Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehn, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiakos. Dem Minos aber will ich den Vorsiz übertragen, um die lezte Entscheidung zu thun, wenn jenen beiden etwas allzubedenklich ist, damit das Urtheil, welchen Weg die Menschen zu wandeln haben, vollkommen gerecht sei. Dies, o Kallikles, halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich für wahr, und erachte, daſs daraus folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes. Nachdem sie nun von einander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als noch der Mensch lebte. Sowol der Leib hat seine eigenthümliche Natur, und alles was er sich angeübt hat, und was ihm zugestoſsen ist ganz deutlich. Wie wenn jemand von Natur, oder durch seine Lebensweise, oder durch beides, einen groſsen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groſs, wenn er todt ist; war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles Andere eben so; und mochte einer gern langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum wenn einer ein Züchtling war, und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an

dem Leichnam des Todten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dies auch bei dem Todten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch gröſstentheils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Dasselbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowol was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eines Jeden Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er den groſsen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise 525
sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern vor aller Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmäſsigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Miſsverhältniſs und Häſslichkeit. Hat er nun eine solche erblikt: so schikt er sie ehrlos gerade ins Gefängniſs, wo sie was ihr zukommt erdulden wird. Dies aber kommt jedem in Strafe verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, daſs er entweder selbst besser wird und Vortheil davon hat, oder daſs er den Uebrigen zum Beispiel ge-

reicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, dafs sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein hier sowol als in der Unterwelt; denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber das äufserste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nuzen mehr, da sie unheilbar sind, Andern aber ist es nüzlich, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängnifs, allen Frevlern wie sie ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und wer sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, dafs meistens diese Beispiele von den Tyrannen genommen werden, und den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die gröfsten und unheiligsten Verbrechen. Das bezeugt auch Homeros, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt, den Tantalos und Sisyphos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die auch böse waren, hat niemand gedichtet, dafs er mit schweren Strafen behaf-

tet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte
nicht Macht genug, um ein solcher zu wer-
den; deshalb war er auch glüklicher als die,
welche Macht dazu hatten. Sondern unter den
Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Men-
schen, welche ausgezeichnet böse werden.
Nichts hindert freilich, dafs nicht auch unter 526
diesen rechtschaffene Männer sich finden, und
gar sehr mufs man sich ja freuen über die, wel-
che es werden. Denn schwer ist es, o Kal-
likles, und vieles Lobes werth, bei grofser Ge-
walt zum Unrechtthun dennoch gerecht zu le-
ben; und es giebt nur wenige solche. Gege-
ben aber hat es doch, hier sowol als anderwärts,
und wird auch denke ich noch künftig geben,
trefliche Männer in dieser Tugend, alles ge-
recht zu verwalten, was ihnen jemand anver-
traut. Einer aber ist sogar vorzüglich be-
rühmt, auch unter den andern Hellenen, Ari-
steides, der Sohn des Lysimachos. Die mei-
sten aber unter den Mächtigen, o Bester, wer-
den böse. Was ich also sagte, wenn jener
Rhadamanthys einen solchen vor sich hat, so
weifs er weiter gar nichts von ihm, nicht wer,
noch aus welchem Geschlecht er ist, sondern
nur dafs er ein böser ist; und so wie er dies
ersehen hat, schikt er ihn nach dem Tartaros,
bezeichnet je nachdem er ihn dünkt heilbar zu
sein oder unheilbar, worauf dann jener bei
seiner Ankunft das gebührende leiden mufs.
Erblikt er aber bisweilen eine andere Seele,
die heilig und in der Wahrheit gelebt hat,
eines eingezogenen Mannes, oder sonst eines,
vornemlich aber meine ich, o Kallikles, eines
weisheitliebenden, der das seinige gethan und
nicht vielerlei äufserlich betrieben hat: so freut
er sich, und sendet sie in die Inseln der Se-

ligen. Eben so auch Aiakos. Und diese beiden richten einen Stab in der Hand. Nur Minos die Aufsicht führend sizt allein ein goldenes Zepter haltend, wie Odysseus beim Homeros sich rühmt, er habe ihn gesehn, mit goldenem Zepter geschmükt die Gestorbenen richtend. Ich meines Theils, Kallikles, habe mich durch diese Reden überzeugen lassen, und trachte wie ich mich mit möglichst gesunder Seele dem Richter darstellen will. Was also andern Menschen für Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der Wahrheit nachjagend versuchen wirklich so sehr ich nur kann als der Beste sowol zu leben als auch, wenn ich dann sterben soll, zu sterben; ermuntere aber auch die übrigen Menschen alle, so weit ich kann. Daher ich dann meinerseits auch dich ermuntere zu dieser Lebensweise und diesem Wettstreit, welcher vor allem was man hier so nennt, den Vorzug hat, und es dir zum Schimpf vorrükke, daſs du nicht vermögend sein wirst, dir selbst zu helfen, wenn jenes Gericht und jenes Urtheil dir bevorsteht, wovon ich jezt eben gesprochen; sondern daſs wenn du vor deinen Richter, den Sohn der
527 Aigina, kommst, und er dich vornimmt, du dort eben so mit offnem Munde stehn und schwindeln wirst, wie ich hier, und dort einer vielleicht dich sogar schmählich ins Angesicht schlagen könnte, und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht nun dünkt dich dies ein Mährchen zu sein, wie ein Mütterchen eins erzählen würde, und du achtest es nichts werth. Und es wäre auch eben nichts besonderes, dies zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas besseres und wahreres finden könnten. Nun aber siehst du ja, daſs ihr drei, die wei-

sesten unter den Hellenen heut zu Tage, nicht erweisen konntet, dafs man auf eine andere Weise leben müsse, als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt; sondern unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, dafs man das Unrechtthun mehr scheuen müsse, als das Unrechtleiden, und dafs ein Mann vor allem andern darnach streben müsse, nicht dafs er scheine gut zu sein, sondern dafs er es sei in seinem besonderen Leben sowol als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgend einer Hinsicht, dafs er dann mufs gezüchtiget werden, und dafs dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht sein, es werden, und durch Betrafung dem Recht Genüge leisten. Und dafs man alle Schmeichelei, sowol gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht, und so auch jedes andern Vermögens. Gieb du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo angelangt du gewifs glükselig sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheifst, und lafs dann immer einen dich verachten als unverständig, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag lafs dir getrost zufügen, denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der That edel und treflich bist und Tugend übend. Hernach erst, nachdem wir uns so gemeinschaftlich geübt, wollen wir, wenn es uns nöthig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rath ertheilen, wann wir erst besser dazu geschikt sind als jezt. Denn

schmählich ist es uns, so beschaffen, wie jezt offenbar geworden ist daſs wir sind, noch groſs zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste; so ganz und gar sind wir noch untauglich. Zum Führer also laſs uns diese Rede gebrauchen, welche uns jezt klar geworden ist, welche uns anzeigt, daſs dies die beste Lebensweise sei, in Uebung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend leben und sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts werth, o Kallikles.

THEAITETOS.

Einleitung.

Wer nur auf die Schwierigkeiten sieht, welche diesem Gespräch, für sich betrachtet und wie es gewöhnlich genommen wird, anhängen, und auf die Sophistereien, deren man es, uneingeweiht in den Zusammenhang, beschuldiget, der mag vielleicht eine ausführlichere Einleitung in das Verständniſs desselben wünschen, als hier anzutreffen ist. Allein Vieles wird schon durch den Ort deutlich, den wir dem Theaitetos anweisen, und durch die unmittelbare Zurükführung auf das beim Gorgias gesagte. Denn wer sich nur ins Gedächtniſs ruft, was dort als der beiden gemeinschaftliche Endzwekk aufgestellt worden, und wie der Gorgias denselben mehr auf der praktischen, der Theaitetos mehr auf der theoretischen Seite zu verfolgen bestimmt ist, dem muſs die Verwirrung sich schon sehr auflösen, und er muſs eine Ahndung bekommen von dem wirklichen Gehalte des Gespräches, in welchem sonst auf den ersten Anblikk jedes das andere aufzuheben, und ohnerachtet von der Erkenntniſs die Rede ist, nichts übrig zu bleiben scheint, als Unwissenheit: so daſs sich ihm zugleich das verschlossene Werk öffnen und die Richtigkeit jenes Zusammenhanges und jener ganzen Ansicht bestätigen muſs. Ihr zu Folge nemlich muſs der Hauptzwekk des Theaitetos

sein zu zeigen, daſs keine Wissenschaft kann gefunden werden, wenn man nicht das Wahre und das Sein von dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmbaren oder Erscheinenden gänzlich trennen will. Nur daſs hier, weil überall die Wissenschaften noch nicht so streng gesondert und einzeln bestimmt waren als die Künste, vielmehr an dieses Geschäft nur Platon selbst die erste Hand legte, nicht wie beim Gorgias von dem ganzen System wie dort der Künste so hier der Wissenschaften die Rede ist, sondern von dem gemeinschaftlichen Elemente derselben, der Erkenntniſs im strengsten Sinne. Aber nicht nur dieses, sondern es lag auch wie in der Gesinnung so in der Absicht des Platon, bemerklich zu machen, daſs beide Ausführungen ihrer Natur nach Gegenstükke zu einander sind, daſs das Suchen des Guten in der Lust, und das Suchen der reinen Erkenntniſs in der sinnlichen Wahrnehmung in einer und derselben Denkart gegründet sind, nemlich in der, welche der Gorgias ausführlicher darstellt. Daher auch zeitig gezeigt wird, und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hieher kommt, welchen Einfluſs die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und auf ihre Behandlung haben muſs, daſs für den Anhänger derselben auch die Erkenntniſs selbst sich nur auf die Lust zurükbeziehen kann, und daſs, so wie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem inneren Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrükken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Be-

wufstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.

Dieses Hinweisen jedoch auf den Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen, und so auch des Theaitetos und Gorgias findet sich zerstreut fast in allen Theilen des Gesprächs. Jene Darstellung hingegen, dafs die Erkenntnifs nicht dürfe in dem sinnlichen Gebiet gesucht werden, dafs wie die Lust nur im Uebergange von einem entgegengesezten zum andern entstehe, so auch die Wahrnehmung ein nicht festzuhaltendes sei, und wer das Wissen auf sie beschränken wolle, auch nicht einmal zu einem Gegenstande gelange, bildet in ihrer Fortschreitung den Gliederbau des Ganzen. Daher das Gespräch damit anfängt, zu zeigen, dafs die Protagoreische Abläugnung eines gemeinschaftlichen Richtmaafses der Erkenntnifs, und der Herakleitische Saz von dem Flusse aller Dinge, und dem anstatt alles Seins allein übrig bleibenden Werden, wie auch der hier zuerst und zunächst geprüfte, welcher die Wahrnehmung und sie allein als Erkenntnifs aufstellt, jeder auf den andern zurükführen, und alle Ein System bilden. Sokrates zeigt dieses, indem er den Säzen selbst aufhilft, und sie gegenseitig durch einander besser unterstüzt, als ihre Urheber selbst gethan hatten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden. Erst nachdem auf diese Art der Platonische Sokrates die Protagoreische Lehre gegen seine eignen vorläufigen Einwürfe so gut es ging befestiget, und sie anders und verbundener dargestellt, fährt das Gespräch damit fort, jene Säze ernsthaft anzugreifen und zu zeigen, dafs das ganze System, wiefern es doch Erkenntnifs sein und

gelehrt werden will, in sich selbst zusammenstürze und sein Ziel niemals erreichen könne. So wird zuerst der Saz des Protagoras von zwei Seiten angegriffen, welche das Gespräch selbst um allen Mifsverstand zu verhüten für siegreich erklärt. Zuerst von Seiten des Widerspruches, der darin liegt, die Meinung zum Richter der Erkenntnifs zu machen. Denn so lange nun andere Menschen noch eine Erkenntnifs über die Meinung sezen, vernichtet jener Saz sich selbst, indem das Zählen derer, denen etwas wahr erscheint, nun das Maafs der Gewifsheit wird, und die herrschende Meinung selbst sich auflehnt gegen jenen Werth der Meinung. Dann wird gezeigt, wenn auch für den jedesmaligen Zustand gelten solle, dafs was Jedem scheint ihm auch sei, es doch nicht gelten könne für das Nüzliche, und für Alles was in die Zukunft gehöre. Sollte etwa Jemand in dieser Schlufsart einen Widerspruch finden gegen die Weise, wie sonst schon Platon die Zukunft behandelt hat, indem er zeigte, die Erkenntnifs des künftigen sei keine besondere, sondern wer sich in jeder Sache auf das Gegenwärtige verstehe, der allein müsse auch die Zukunft beurtheilen können, der würde sich doch im Irrthum befinden. Denn zuerst stellt sich Platon hier in den Gesichtspunkt derer, denen die Zukunft ein Besonderes ist, und dann kann doch die ganze Schlufsfolge, auf welche Platon hindeuten will, nur gezogen werden, wenn man jenes Aeltere auch hinzunimmt. Weil nemlich nothwendig nur was der Arzt meint über das künftige Fieber, das wahre ist: so ist auch jenem zufolge nur was der Arzt meint über den gegenwärtigen Gesundheitszustand, das Wahre, und also die Erkenntnifs desselben unterschieden von der blofsen Wahrneh-

mung. Eine Folgerung, die Platon selbst wol etwas bestimmter würde gezogen haben, wäre er nicht fortgerissen worden vom Gedränge der sich häufenden Untersuchungen und Andeutungen, welche doch alle für dieses Gespräch bestimmt waren, wie er denn überhaupt hier viele Folgerungen dem Leser selbst überläſst.

Auf ähnliche Art wird hiernächst auch der Herakleitische Saz, der schon immer in der Darstellung des Protagoreischen mit enthalten war, für sich besonders so angegriffen, daſs gezeigt wird, in seiner Schärfe genommen könne ihm zufolge weder zum Subject ein Prädicat, noch zum Prädicat ein Subject gefunden und gefügt werden, weil eben während des Findens und Fügens keines mehr dasselbige ist, und auf diese Art, was irgend einer Erkenntniſs oder Aussage nur ähnlich ist, zerstört wird. Auch von hier aus führt eine unmittelbare, wiewol verschwiegene Folgerung ganz nahe an das Platonische Ziel, die nemlich, daſs zu diesem Nichtfesthaltenkönnen auch das Subject ein Nichtfestzuhaltendes ist, in welchem Sinne für die unmittelbaren Veränderungen des Körpers auch Platon das bloſse und untrügliche Wahrnehmen schon zugegeben hatte. Nach diesem wird endlich auch noch der dem Theaitetos unmittelbar zugeschriebene Ausdrukk des nemlichen Gedankens besonders widerlegt, und hiebei am meisten auf dasjenige hingedeutet, wodurch und worin die wahre Erkenntniſs allein zu finden ist; indem nemlich Sokrates zeigt, wie das Wahrnehmen selbst gehörig betrachtet auf eine dem Wesen und der Entstehung nach gänzlich davon verschiedene Thätigkeit hindeute, und wie, wenn man nur davon anfange, den Gedanken des Seins festzuhalten, alsdann sich zeige, daſs das

Wahrnehmen nicht einmal zum Sein gelange, und die Wahrheit also nothwendig auſserhalb desselben müsse gesucht werden.

Hiedurch nun ist das Gespräch in Beziehung auf die bisher geprüften Säze so weit fortgeführt, als bei seiner indirekten Beschaffenheit nur möglich war, und nimmt nun eine andere Wendung, um das zulezt gefundene näher zu betrachten. So jedoch, daſs auch hier, was eben nothwendig zur indirekten Darstellung gehört, von den Ideen abstrahirt, und auch das Sein und die aufgefundene unmittelbare Thätigkeit der Seele auf das sinnliche Gebiet und auf das Einzelne und Besondere zurükgespielt wird; denn nur in diesem Sinne ist im folgenden überall von der Vorstellung die Rede. Es wird nemlich der neue Saz aufgestellt in Beziehung auf die Frage nach der Erkenntniſs, daſs sie richtige Vorstellung sei, und zugesehen, ob sie wol auf diesem näher bestimmten Gebiete liegen könne. Diese Untersuchung erzeugt zuerst einen mühsamen Versuch, das Gebiet der falschen Vorstellung, und mit und aus diesem zugleich das des Wissens zu bestimmen; ein Versuch, den Sokrates doch am Ende für unbefriedigend erklärt, weil doch die falsche Vorstellung zulezt auf einem unbegreiflichen Verkennen der Erkenntniſs beruhe, woraus er schlieſst, diese müsse vor jener gefunden werden. Auch hieraus erwächst eine sehr entscheidende, nur ebenfalls nicht ausdrüklich gezogene Folgerung, daſs die reine Erkenntniſs gar nicht auf demselben Gebiet liegen könne mit dem Irrthum, und es in Beziehung auf sie kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben. Nach diesem Versuch nun wird jener Saz selbst sehr kurz abgefertigt durch den aufgestellten allgemein

mein anerkannten, und mittelst des gewählten Beispiels wieder auf das praktische und den Gorgias zurükweisenden Unterschied zwischen der auch mittelbar zu erlangenden richtigen Vorstellung, und der allemal und in allen Dingen nur unmittelbaren Erkenntnifs.

Dies bahnt ferner den Weg zu dem lezten Versuch, welcher hier angestellt wird, um die Erkenntnifs zu begreifen, nemlich von der Annahme aus, sie sei die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Auch hier besezt abermals bei weitem den meisten Raum eine genau betrachtet nur beiläufige Untersuchung über ein angenommenes durchaus aber nicht haltbares entgegengeseztes Verhalten des Einfachen und des Zusammengesezten zu der Erkenntnifs in dem aufgestellten Sinne, und sodann wird wiederum der Saz selbst nach den beiden Bedeutungen der Erklärung, welche Platon vorzüglich unterscheidet, sehr leicht abgefertigt, indem sogar die Widerlegung der lezten auch für die erste gilt.

Wunderbar kunstvoll ist, wenn man diese einzelnen Hauptglieder gegen einander hält, die gleichförmig durchgeführte Bauart des Ganzen und der einzelnen Theile. Wie verengt erscheint, um gleich bei dem lezten anzufangen, am Ende, verglichen mit dem Anfange, das Gebiet, in welchem die Erkenntnifs noch gesucht, wenn gleich auch nicht gefunden wird; und wie nahe ist zulezt, was abgesehen von den Ideen blofs vom sinnlichen Eindrukk ausgeht, bis zu einer täuschenden Aehnlichkeit mit der Erkenntnifs gebracht, bis zu welcher es doch niemals sich erheben kann. Es darf gesagt werden, dafs diese drei Uebergänge von der blofsen Wahrnehmung, wie sie hier

dargestellt wird, zur richtigen Vorstellung überhaupt, und von dieser zu derjenigen, welche ausführlich und deutlich genug ist, um eine Erklärung zu gestatten, uns eine Stuffenfolge bilden von der schlichtesten und so zu sagen rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewufstseins, so dafs es überall mit seinen Ansprüchen auf Erkenntnifs abgewiesen, und zulezt eine Frage aufgestellt wird, welche offenbar auf die Nothwendigkeit eines entgegengesezten Princips hindeutet, überall aber auch das Gebiet, wo jenes niedere Bewufstsein wahr ist, ihm angewiesen und das Richtige zugestanden und bestimmt wird, was selbst die Formeln enthalten, in denen jene unstatthaften Ansprüche ausgedrükt werden. Denn man darf keinesweges glauben, was in den verschiedenen Theilen des Gespräches gewonnen wird, durch Ausführung von Einwürfen, welche Sokrates hernach selbst wieder fallen, oder gar durch den Theaitetos widerlegen läfst, oder durch Untersuchungen, die in Beziehung auf den unmittelbar vorliegenden Gegenstand nur beiläufig sind, und abgebrochen werden, dafs dieses auch alles gänzlich fallen solle und nichts sein. Vielmehr ist dies Alles gar wohl zu verwahren und zu gebrauchen, worauf aber besser für jedes Einzelne an seiner Stelle in den Anmerkungen kann hingedeutet werden. Grade so nun ist jeder von den einzelnen Theilen auch gebaut. Der Protagoreische Saz zum Beispiel wird bei jedem neuen Ansaz des Gespräches feiner ausgearbeitet, und zulezt stellt sich ihm die Frage entgegen von den Meinungen über das Zukünftige in der Gegenwart. Eben so wird theils die Vorstellung selbst immer merklicher von der Wahrnehmung abgelöset, zumal in Beziehung auf die Zahlenlehre, wobei nur ja jeder

Leser an den Platonischen Saz denken mufs, dessen sich seine Schüler gewifs erinnerten, dafs nemlich der Gröfsenlehre überhaupt die reine Erkenntnifs abgehe, und der Rang der höchsten Wissenschaft ihr nicht zukomme. Theils auch wird der Begriff der falschen Vorstellung aus der rohen Gestalt, in der er gewöhnlich sophistisch abgehandelt wurde, durch den vermittelnden der Verwechselung ausgeschält. Zulezt aber zerfällt die ganze Erklärung der Erkenntnifs durch die Frage, wie wol selbst diejenige richtige Vorstellung Erkenntnifs sein könne, welche am allgemeinsten und authentisch als richtig anerkannt wird. Dasselbe geschieht zulezt dem Begriff der Erklärung, der recht aus der tiefsten Eigenthümlichkeit der hellenischen Sprache aufgefafst, und in seinen verschiedenen Abstuffungen dargestellt wird, für den eigentlichen Zwekk des Gesprächs aber doch weggeworfen wird durch die Frage, wie doch die Vorstellung des Eigenthümlichen der Vorstellung überhaupt fehlen oder die Erkenntnifs desselben die Erkenntnifs überhaupt erklären könne. Ja wie auf diese Art jede einzelne ausführlich und ernsthaft geführte Untersuchung am Ende sehr plözlich ordentlich verlacht wird: so kann man sagen, das lezte Ende verlacht eben so plözlich den Gegenstand des ganzen Gespräches, in wiefern doch auf Erklärung der Erkenntnifs die Frage gerichtet war, wenn gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten und des Alters dieses Verlachen nicht so triumphirend angekündigt wird als im Protagoras; eine Vergleichung, welche wol leicht Jedem einfällt, da in der That die Frage von der Erklärbarkeit der Erkenntnifs theoretisch ganz dieselbe ist, wie praktisch die von der Lehrbarkeit der Tugend.

Dieselbe Gleichförmigkeit findet sich noch in einer andern Hinsicht. Wie nemlich fast bei jeder Behandlung einer einzelnen Frage in diesem Gespräch eine Abschweifung vorkommt, in welcher grade auf das Wahre und Rechte, welches in der Abhandlung selbst nirgends hervortritt, deutlich hingewiesen wird: so ist auch in das Ganze selbst eine grofse Abschweifung gesezt, welche diese Andeutungen in Masse enthält, für die unmittelbare Fortschreitung des Gesprächs aber eine höchst willkührliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maafs und Zügel gehalten, als jene wol mit Recht so sehr getadelte im Phaidros, die ganze Stelle nemlich vor der lezten Widerlegung des Protagoreischen Sazes, wo der Unterschied zwischen den Zöglingen der Philosophie und denen der Rhetorik und ähnlicher Künste gezeichnet wird, und das Göttliche, Wahre und Gute in seiner eigenthümlichen, der Beschränktheit auf das Persönliche ganz entgegengesezten Natur hervortritt. Und zwar absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerksame Leser einen hellen Punkt habe, vermittelst dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte.

Durch diesen schliefst sich nun auch der Theaitetos unmittelbar und fast einzig unter den früheren Gesprächen als Fortsezung wiewol von dem entgegengesezten Punkte aus an den Parmenides an, wie denn überall andere Beziehungen auf frühere Werke in dem, was zum Wesentlichen des Gesprächs gehört, nicht vorkommen. Diese aber sind merkwürdig. Schon die Art, wie nicht nur die Eleatische

Lehre der Ionischen, sondern auch Parmenides den übrigen Eleatikern entgegengestellt wird, läſst sich kaum anders verstehen, als daſs eben diese übrigen, zumal der besonders genannte Melissos, dem Platon eben so sehr von der Wahrheit abzuweichen schienen als die Ionier, denen er doch auch in Vergleich mit denen, welche alles mit Händen greifen wollen, eine wahrhaft philosophische Tendenz zuschreibt. Wenn nemlich die Ionier, wie er sich ausdrükt, auch das Unbewegliche bewegten: so wollten vielleicht die Eleatiker meistentheils auch das Unaufhaltsame in Ruhe bringen, und nur Parmenides schien durch seinen Gegensaz zwischen dem einzusehenden und dem erscheinenden, von dem uns leider nur rohe Umrisse und einzelne Spuren geblieben sind, den rechten Weg betreten oder wenigstens geahndet zu haben, wiewol auch gegen seine Lehre Platon Ausstellungen machen wird in einem folgenden Gespräch. Auch in dem, was Platon hier von ihm sagt, entdekt man leicht das Vorhaben, bei einer künftigen Gelegenheit die Parmenideische Lehre gründlicher zu behandeln, kurz eine Ankündigung dessen, was er hernach im Sophistes geleistet hat. Zugleich aber liegt darin fast ein stillschweigendes Preisgeben des Zenon, der von den übrigen, die Sokrates nicht eben groſser Achtung würdiget, keinesweges ausgenommen wird, und ein Wink, wie wenig Jemand wagen dürfe, den Parmenides zum Gegenstand seines Spottes zu machen, und wie schwer es wäre, zu dem wahren Inhalt seiner Lehre durchzudringen. Beides bezieht sich offenbar genug auf das gleichnamige Gespräch, und auf mancherlei aus diesen Andeutungen ziemlich

leicht zu errathende Mifsgriffe in dem Verständnifs desselben. So kommen auch ohne besondere Erwähnung desselben anderwärts mehrere von den im Parmenides durchgeführten Gegensäzen wieder vor, zum Theil mit Erläuterungen begleitet über das, was dort in möglichster Kürze kahl hingestellt worden. So dafs sich auf alle Weise auch hierdurch die Stellung des Theaitetos zwischen dem Parmenides und Sophistes rechtfertigt. Aufser diesen kommen nur noch, wie sie im Ganzen liegen, so auch im Einzelnen mehrere Beziehungen auf den Gorgias vor, unter denen auch einzeln betrachtet die, welche ihn voraussezen, bei weitem die Oberhand haben über die, welche das Ansehn haben, als müsse der Theaitetos vor den Gorgias gestellt werden.

In zweierlei sind übrigens beide Gegenstükke einander noch besonders ähnlich. Einmal, dafs in beiden beiläufig mancherlei ganz gleichartiges vorkommt. So werden auch im Theaitetos grofse Stellen aus der Vertheidigung des Sokrates wiedergebracht und gleichsam commentirt; denn auch auf eine eigne Weise, die doch fast verbürgt, dafs er irgend eine kleine Blöfse in dieser Hinsicht irgendwo mufs gegeben haben, läfst er sich darüber aus, wie höchst natürlich und sehr zu verzeihen einem Philosophen die Unwissenheit sei in allen bürgerlichen Dingen und Gebräuchen. Mögen Sachkundigere entscheiden, ob sich dies auf jene Vertheidigungsrede beziehn könne, oder auf Stellen in irgend einer andern seiner Schriften, oder auf irgend eine Thatsache, von welcher noch Spuren übrig geblieben. Ferner an mehreren Stellen offenbare Vertheidigung theils seiner indirekten Darstellungsart

überhaupt, wie in der Erläuterung über die Hebammenkunst des Sokrates, theils gegen mancherlei Vorwürfe gerichtet, die man seinen Schriften mufs gemacht haben, und so auch Tadel der Art und Weise, wie manche Gegner vielleicht ihn zu widerlegen suchten. So zum Beispiel kommt er wie im Gorgias auch hier öfters darauf zurükk, dafs man nicht aus scheinbaren Folgerungen in philosophischen Dingen widerlegen müsse, und besonders darauf, unter welchen Bedingungen eigentlich im Dialog ein Saz eines Gegners als widerlegt kann angesehen werden. So dafs, wenn man diese durch beide Gespräche öfters wiederkehrende lebhafte Aeufserungen recht betrachtet, man einen verhaltenen steigenden Unwillen bemerkt, der sich hernach im Euthydemos gründlich Luft zu machen sucht. Zweitens haben beide Gespräche auch in dem philosophischen Gehalt eine Polemik mit einander gemein, die von ganz anderer Art ist, als etwa die frühere gegen die Sophisten. Wie nemlich im Gorgias offenbar unter der Person des Kallikles vornemlich Aristippos widerlegt wird, in dessen System der Saz, dafs es kein Gerechtes von Natur gäbe, sondern nur durch willkührliche Festsezung, eine bedeutende Stelle einnahm: so wird auch hier in der ersten Hälfte unter der Person des Protagoras überall vornemlich auf den Aristippos Rüksicht genommen. Dafs Aristippos die Sinnen-Eindrükke für gewisse Erkenntnifs annahm, dafs er demohnerachtet ein Zunehmen in der Vollkommenheit und einen Unterschied des Weisen von den Uebrigen nicht läugnete, erzählen alle unsere Nachrichten, und dies giebt uns den Schlüssel dazu wie und warum nun Platon diese Lehre als Pro-

tagoreische, der aber Sokrates aufgeholfen, darstellte, und man findet den Aristippos vorzüglich bezeichnet unter denen, die zwar nicht ganz der Lehre des Protagoras folgten, doch aber vorzüglich auf den Saz, dafs es kein Gerechtes von Natur gebe, zurükkämen; man findet ihn mit seiner Anhänglichkeit an das Wohlleben in jener grofsen Abschweifung dargestellt auf der Seite derer, die sich nicht auf die rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, ja vielleicht läfst man sich gefallen, die Darrtellung der sokratischen Hebammenkunst zugleich als eine Protestation anzusehen, dafs jene Weisheit nicht etwa sei vom Sokrates erlernt worden. Kurz eine Menge von Anspielungen entdekken sich, sobald nur Jemand diese Polemik ins Auge gefafst. Aber bewundern mufs auch gewifs jeder die Kunst, mit welcher sie in das Ganze so ohne Schaden seiner Allgemeingültigkeit seiner reinwissenschaftlichen Haltung verflochten werden, dafs man, eben bis auf einzelne Anspielungen, die nicht in die Fortschreitung des Ganzen eingreifen, und die sich Jeder leicht als Verzierung gefallen läfst, ohne etwas besonderes darin finden zu wollen, Alles verstehen kann, ohne sie irgend geahndet zu haben. Die zweite Hälfte giebt starke Veranlassung, um eine ähnliche Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir, jedoch leider nur im Allgemeinen, wissen, dafs er den Saz behauptet, es sei nicht möglich, irgend einem Saz mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik, die hier in dem Abschnitt von der falschen Vorstellung erst anzufangen scheint, und sich anderwärts noch bestimmter und gröfser abgesezt hat. Die Beschaffenheit dieses Gegners, und was man von seinen Verhältnissen gegen Platon weifs,

macht es glaublich, dafs Manches auf ihn seine Beziehung hat, was als Vertheidigung erscheint gegen unwissenschaftliche und ungesittete Angriffe. Mehreres mag es noch aufserdem Polemisches geben, was vielleicht unmöglich ist noch zu entziffern, bis auf einzelne Spuren etwa. Sonderbar ist vorzüglich, was von den Nachfolgern des Herakleitos gesagt wird, ob etwa unter ihrem Namen mehr Andere gemeint sind als sie selbst oder wirklich sie selbst, in welchem Falle man kaum umhin könnte, an einen Aufenthalt des Platon in Ionien zu denken, wahrscheinlich auf jener grofsen Reise, als er, einigen Nachrichten zufolge, auch in Persien eindringen wollte.

Geschichtliche Angaben, um die Zeit der Abfassung des Gespräches daraus zu bestimmen, sind nicht vorhanden, ausgenommen was eben aus den Anspielungen auf alle jene Verhältnisse unmittelbar folgt, dafs die Schulen des Platon sowol als der meisten andern Sokratiker bereits gebildet gewesen. Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinthos, in welchem Theaitetos verwundet worden, ist nicht viel zu bauen, sondern das höchste, was daraus kann gefolgert werden, wäre nur, was auch sonst schon gewifs ist, dafs das Gespräch nicht kann vor der Mitte der Sechs und neunzigsten Olympiade geschrieben sein. Keinesweges aber möchte zu verbürgen sein, dafs das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im vierten Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben soviel Ursach an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen. Alle Ursach aber haben wir, die Person des Theaitetos, und was von ihm erzählt wird, nur nicht die Wörtlichkeit

der gehaltenen Unterredung, für geschichtlich zu halten. Suidas erwähnt seiner zwiefach, als eines Schülers des Sokrates und als eines Zuhörers des Platon; man sieht offenbar, daſs beides auf denselben geht, auch als Philosophen und Mathematikers, und weiſs, daſs er später in Herakleia gelehrt. So gedenkt auch Proklos seiner unter den berühmten Mathematikern. Es ergiebt sich hieraus leicht, daſs Theaitetos aus der Schule des Sokrates, sofern dieser Ausdrukk vergönnt ist, in die des Platon überging, und wol mit Recht noch als ganz jung bei dem Tode des Sokrates dargestellt wird. Rührend wird aus diesem Gesichtspunkt die mit groſser Liebe entworfene Schilderung, welche Platon theils dem Eukleides theils dem Theodoros in den Mund legt. Denn welcher Weise sollte sich nicht freuen, einen jungen Freund wie diesen zu haben und zu verewigen. Was Theaitetos hier von den Quadratwurzeln vorträgt, hat ganz das Ansehn damals etwas Neues gewesen zu sein, ob aber eine Erfindung des Theaitetos selbst oder eine des Platon, womit er seinen Schüler ausschmükt, möchte ich nicht leicht bestimmen. Ueber den Theodoros ist nicht nöthig, etwas zu sagen, da er bekannt genug ist, und da das Einzige, wonach man fragen könnte, warum nemlich gerade er hier ist, und warum Sokrates so in ihn dringt, daſs er das Gespräch mit ihm führen möchte, aus dem Gespräch allein nicht befriedigend kann beantwortet werden. Je wahrscheinlicher indeſs sein Aufenthalt in Athen auch eine Thatsache ist, um desto unwahrscheinlicher wird die Nachricht, daſs Platon ausdrüklich nach Kyrene gegangen, um dort seine Wissenschaft von ihm zu erlernen.

THEAITETOS.

EUKLEIDES. TERPSION. 142

Euk. Kommst du so eben erst, o Terpsion, oder bist du schon lange vom Lande hier?

Terp. Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, daſs ich dich nicht finden konnte.

Euk. Ich war eben nicht in der Stadt.

Terp. Wo denn also?

Euk. Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

Terp. Lebend oder todt?

Euk. Lebend, aber kaum noch. Denn schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber sezt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

Terp. Doch nicht die Ruhr?

Euk. Eben sie.

Terp. Welch ein Mann ist da in Gefahr!

Euk. Ja wohl ein edler und treflicher, o Terpsion! Auch jezt nur hörte ich noch Einige ihn höchlich rühmen in Bezug auf die Schlacht.

Terp. Das ist nichts unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

EUK. Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm gerathen, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurükgehn wieder des Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theaitetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, große Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

TERP. Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wol erzählen, was für Unterredungen dies gewesen?

EUK. Beim Zeus, zum mindesten gewiſs nicht so mündlich. Aber ich zeichnete mir
143 gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer Muſse nachgesonnen, und sie aufgeschrieben, und so oft ich nach Athen kam, erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hieher kam, so daſs fast die ganze Unterredung nachgeschrieben ist.

TERP. Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzutheilen, es ist aber bis jezt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jezt durchzugehen? Auf alle Weise thut mir ohnedies Noth, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Euk. Auch ich habe doch den Theaitetos bis zum Erineon begleitet, so daſs ich ebenfalls gar nicht ungern ruhte. So laſs uns dann gehn, und indeſs wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

Terp. Wohl gesprochen.

Euk. Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt abgefaſst, nicht daſs Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daſs er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Meſskünstler Theodoros und den Theaitetos. Damit nemlich in dem geschriebenen Aufsaz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das „Da sprach ich" oder „Darauf sagte ich", und von dem Antwortenden „Das gab er zu", und „Darin wollte er nicht beistimmen", deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

Terp. Gar nicht übel, Eukleides.

Euk. So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.

SOKRATES. THEODOROS. THEAITETOS.

Sok. Wenn mich die Kyrenaier besonders angingen, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, ob es einige giebt unter den jungen Leuten dort, welche in der Gröſsenlehre oder in einer andern Wissenschaft Fleiſs anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen, und trage ein besonderes Verlangen zu wissen, welche von

unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre einlegen werden, also suche ich selbst dieses nach Möglichkeit zu erforschen, und befrage darum auch Andere, zu denen ich die Jünglinge gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben nicht Wenige, wie du es auch verdienst auch sonst, besonders aber wegen der Meſskunst. Wenn dir also einer aufgestoſsen ist, der Erwähnung verdient: so wünschte ich es wol zu wissen.

Theod. Allerdings, Sokrates, darf ich dir wol gern sagen und du auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön: so möchte ich wol Furcht genug haben es zu sagen, damit nicht Jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen; nur hat er diese Züge nicht so stark als du. Dreist rede ich also,
144 und so wisse denn, daſs unter allen, mit denen ich jemals bekannt geworden, und ich habe schon sehr Viele um mich gehabt, ich noch nie einen so bewundernswürdig wohl geartet angetroffen. Denn daſs einer, welcher schnell auffaſst, wie schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmüthig ist, und überdies beharrlich mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht geglaubt daſs es gebe, auch sehe ich nicht, daſs es deren sonst giebt. Sondern die Scharfsinnigen wie dieser, und von schnellem Verstande und gutem Gedächtniſs, pflegen auch zum Zorn sehr reizbar zu sein, und werden hin und her gerissen wie Schiffe, ohne Ballast, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesezteren aber zeigen sich wiederum gewis-

sermafsen träge zum Lernen und gar sehr vergefslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Oel ganz geräuschlos ausgiefst, dafs zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

SOK. Du giebst trefliche Botschaft! Aber wem gehört er an unter unsern Bürgern?

THEOD. Gehört habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Allein er ist unter denen, die hier heran kommen, der mittlere. Denn eben hat er mit diesen seinen Freunden sich draufsen gesalbt, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hieher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst.

SOK. Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, grade so wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wohl angesehen, und der ein grofses Vermögen hinterlassen hat. Den Namen des Knaben aber weifs ich nicht.

THEOD. Dessen Namen ist Theaitetos. Das Vermögen indefs haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

SOK. Du preisest ihn ja herrlich! So heifse ihn dann sich hieher zu uns niedersezen.

THEOD. Das soll geschehen. Theaitetos, hieher zum Sokrates!

SOK. Ja auf alle Weise, Theaitetos, damit ich mich auch einmal beschaue, was für ein Gesicht ich wol habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch wenn wir nun beide jeder eine Leier hätten,

und er sagte, sie wären gleich gestimmt: würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre, und so etwas behaupten könne?

Th. Das würden wir untersuchen.

Sok. Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben; wenn aber von dieser Kunst verlassen, würden wir ungläubig bleiben?

Th. Richtig.

Sok. Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Aehnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiſs sein wollen, werden wir wol zusehn müssen, ob er auch ein Maler ist, und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

Th. So scheint es mir.

Sok. Ist nun wol Theodoros ein Maler?

145 Th. Nicht, daſs ich wüſste.

Sok. Auch kein Meſskünstler?

Th. Das freilich auf alle Weise, o Sokrates.

Sok. Etwa auch ein Sternkundiger, ein Rechner, ein Tonkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

Th. Ich denke wol.

Sok. Wenn er also sagt, daſs wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wol nicht viel darauf zu geben?

Th. Vielleicht nicht.

Sok. Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte: sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

Th.

TH. In alle Wege, o Sokrates.

SOK. So ist demnach, lieber Theaitetos, an dir die Reihe dich darzustellen, an mir aber dich zu beschauen. Denn wisse nur, dafs Theodoros schon Viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowol als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jezt eben.

TH. Das wäre ja herrlich, Sokrates. Aber sieh zu, dafs er es nicht etwa im Scherz gesagt hat.

SOK. Das hat Theodoros nicht in der Art. Also nimm nur nicht das Eingestandene zurükk unter dem Vorwande, er rede im Scherz, damit er nicht genöthiget werde, ordentlich Zeugnifs einzulegen; denn es wird ihn dann gewifs Niemand falschen Zeugnisses anklagen. Sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständnifs.

TH. Wohl werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

SOK. So sage mir denn, lernst du wol bei dem Theodoros etwas von der Mefskunst?

TH. O ja.

SOK. Auch von der Sternkunde und der Tonkunst und den Rechnungen?

TH. Ich befleifsige mich wenigstens.

SOK. Auch ich, o Jüngling, bei diesem und Andern, denen ich zutraue, dafs sie sich auf etwas hievon verstehen. Dennoch aber, wiewol ich im übrigen ziemlich Bescheid weifs, habe ich Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wol mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also, heifst nicht lernen dessen kundiger werden, was man lernt?

TH. Wie anders!

SOK. Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch Wissenschaft kundig?

TH. Ja.

Sok. Und das ist doch nichts anderes als Erkenntniſs?

Th. Was denn?

Sok. Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntniſs hat, dessen auch kundig?

Th. Wie sonst?

Sok. Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntniſs.

Th. Ja.

Sok. Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin, und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann, die Erkenntniſs, was die wol eigentlich sein mag. Sollten wir es
146 wol bestimmen können? Was sagt ihr? Wer von uns will es zuerst erklären? Wenn er aber fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, Esel sizen. Wer aber ohne zu fehlen den Sieg davon trägt, der soll unser König sein, und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust überlästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, daſs ein Gespräch zwischen uns entstehe, und wir einander freund und näher bekannt werden?

Theod. Keinesweges, Sokrates, kann das überlästig sein. Sondern heiſse einen von den Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wohl an, und sie würden nur um so mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in Allem zunehmen. Laſs also wie du angefangen hast nicht ab vom Theaitetos, sondern befrage ihn.

Sok. Du hörst doch, Theaitetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich,

nicht wirst ungehorsam sein wollen; auch würde es wol dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgiebt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen.

So sage denn grade und dreist heraus, was denkst du, dafs Erkenntnifs ist?

TH. Ich mufs wol, Sokrates, wenn ihr es doch gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

SOK. Allerdings, sofern wir es vermögen.

TH. Ich glaube also, dafs sowol dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntnisse sind, die Mefskunst nemlich, und die andern, welche du jezt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker scheinen mir Alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntnifs.

SOK. Gar offen und freigebig, Lieber, giebst du mir um Eins gefragt vielerlei, und Mannigfaltiges statt des Einfachen.

TH. Wie? was meinst du damit, Sokrates?

SOK. Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst das Schuhmachen, meinst du damit etwas anderes, als die Erkenntnifs von Verfertigung der Schuhe?

TH. Nichts anderes.

SOK. Und wenn du sagst die Tischerei, dann etwas anderes als die Erkenntnifs von Verfertigung hölzerner Geräthschaften?

TH. Auch dann nicht.

SOK. In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntnifs ist.

TH. Ja.

SOK. Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntnifs gäbe, noch auch wie vielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der

Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntniſs selbst zu begreifen, was sie wol sein mag. Oder ist das nichts gesagt?

Th. Allerdings ist es ganz richtig.

147 Sok. Erwäge auch dieses. Wenn uns jemand etwas ganz gemeines, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wol wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten.

Th. Vielleicht wol.

Sok. Zuerst nemlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehn, wenn wir doch wieder sagten, der Lehm, mögen wir nun hernach hinzusezen der Puppenmacher oder welches andern Handwerkers. Oder glaubst du, daſs jemand eine besondere Bezeichnung eines Dinges versteht, von dem er nicht weiſs was es ist?

Th. Auf keine Weise.

Sok. So versteht also auch Erkenntniſs von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiſs, was Erkenntniſs ist.

Th. Freilich nicht.

Sok. Also auch was Schuhmachen ist, oder irgend eine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiſs was Erkenntniſs ist.

Th. Freilich nicht.

Sok. Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntniſs ist, wenn er darauf durch den Namen irgend einer Kunst antwortet. Denn er antwortet durch eine Erkenntniſs von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

Th. So scheint es.

Sok. Dann auch, da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So wie auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

Th. Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wol nach etwas Aehnlichem fragen, wie uns neulich in unsern Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

Sok. Was doch war das?

Th. Von den Seiten der Vierekke zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von der des dreifüfsigen und fünffüfsigen bewies, dafs sie als Länge nicht mefsbar wären durch die einfüfsige. Und so ging er jede einzeln durch bis zur siebzehnfüfsigen, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel so etwas ein, da der Seiten unendlich viele zu sein schienen, wollten wir versuchen, sie zusammenzufassen in Eins, wodurch wir diese alle bezeichnen könnten.

Sok. Habt ihr auch so etwas gefunden?

Th. Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch.

Sok. So sprich.

Th. Wir theilten alle Zahlen insgesammt in zwei Theile. Diejenigen, welche entstehen können durch Gleiches gleichvielmal genommen, nannten wir mit der Gestalt des Vierekkes sie vergleichend, vierekkige und gleichseitige.

Sok. Sehr gut.

Th. Die aber zwischen diesen, wozu auch drei und fünf gehören, und jede, welche nicht 148
kann aus gleichem gleichvielmal genommen entstehn, sondern nur aus einer gröfseren Zahl we-

nigermal oder einer kleineren mehrmal genommen, welche also immer von einer gröſseren und einer kleineren Seite eingefaſst werden, diese nannten wir mit der länglichen Gestalt sie vergleichend längliche Zahlen.

Sok. Vortreflich. Aber nun weiter.

Th. Alle Linien nun, welche ein Vierek bilden von gleichseitiger Zahl in der Fläche, nannten wir Längen, welche aber eins von ungleichseitiger, diese nannten wir Kräfte, weil nemlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maaſs mit jenen können gemessen werden, wol aber die Flächen, welche sie hervorzubringen die Kraft haben. Ein Aehnliches findet nun statt bei den körperlichen Zahlen.

Sok. So vortreflich als möglich, ihr Kinder! Nun wird Theodoros gewiſs nicht in die Strafe des falschen Zeugnisses verfallen.

Th. Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntniſs fragst, nicht so beantworten, wie das von den Längen und Kräften, obwol du, wie es mir wenigstens scheint, etwas Aehnliches suchst, so daſs Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

Sok. Wie so? wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so schnellfüſsigen angetroffen, und du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb glauben, daſs er dich minder mit Recht gelobt habe?

Th. Nein, das nicht.

Sok. Und glaubst du, daſs die Erkenntniſs, so wie ich es jezt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist, und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

TH. Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

SOK. So sei nur gutes Muthes deinetwegen, und glaube, dafs Theodoros wol Recht gehabt hat. Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntnifs die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist.

TH. Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wol ans Licht kommen.

SOK. So komm, denn du hast schon sehr gut vorgezeichnet, und versuche nur deine Antwort wegen jener Seiten der Vierekke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefafst hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch eine Erklärung zu bezeichnen.

TH. Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, dieses heraus zu finden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte: aber ich kann weder mich selbst überreden, dafs ich etwas genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen andern die Sache so, wie du es forderst, erklären. Eben so wenig aber kann ich jemals ablassen darauf zu sinnen.

SOK. Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theaitetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

TH. Das weifs ich weiter nicht; wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

SOK. Also du lächerlicher hast wol niemals
gehört, dafs ich der Sohn einer Hebamme bin, 149
einer sehr berühmten und verwogenen, der
Phänarete?

TH. Das habe ich wol schon gehört.

SOK. Etwa auch, dafs ich dieselbe Kunst ausübe, hast du gehört?

TH. Das keinesweges.

Sok. Wisse dann, dem ist also. Verrathe mich aber nicht damit gegen die Andern, denn es weifs niemand von mir, Freund, dafs ich diese Kunst besize. Da es nun die Leute nicht wissen: so sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wohl aber, dafs ich der wunderlichste aller Menschen wäre, und Alle zum Zweifeln brächte. Gewifs hast du das auch gehört?

Th. Vielfältig.

Sok. Soll ich dir davon die Ursach sagen?

Th. Allerdings.

Sok. Ueberlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken was ich will. Denn du weifst doch wol, dafs keine, so lange sie noch selbst empfängt und gebärt, andere entbindet, sondern nur welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären thun es.

Th. So ist es allerdings.

Sok. Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshülfe zu Theil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist; wol aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Aehnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

Th. Das scheint annehmlich.

Sok. Ist also wol auch das annehmlich und nothwendig, dafs, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

Th. Gar sehr.

Sok. Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schwergebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, so lange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben.

Th. So ist es.

Sok. Hast du auch das schon von ihnen vernommen, daſs sie ebenfalls die geschiktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muſs, um die vollkommensten Kinder zu erzielen?

Th. Das habe ich noch nicht so gewuſst.

Sok. So wisse denn, daſs sie sich hiemit noch mehr wissen, als mit dem Nabelschnitt. Ueberlege auch nur. Glaubst du, daſs die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muſs, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

Th. Nein, sondern zu derselben.

Sok. Bei den Frauen aber glaubst du, daſs dieſes eine andere, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

Th. Das ist wenigstens nicht wahrscheinlich.

Sok. Wol nicht, sondern nur wegen des 150
unrechtlichen und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser

Kunst willen in jenen Verdacht gerathen. Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu stiften.

TH. Offenbar.

SOK. Soviel also hat es mit den Hebammen auf sich; weniger aber doch als mit meinem Spiel. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, daſs sie gröſstentheils zwar ächte Kinder gebären, bisweilen aber auch Mondskälber, und daſs beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre dies der Fall: so würde es gewiſs die schönste und gröſste Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden was etwas rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

TH. Das glaube ich wol.

SOK. Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, daſs sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und daſs sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt, und nicht für Leiber. Das gröſste aber an unserer Kunst ist dieses, daſs sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Miſsgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriff ist; oder Gebildetes und Aechtes. Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, daſs ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nemlich nichts kluges wüſste zu antworten, darin haben sie Recht. Die Ursach davon aber ist diese, Geburtshülfe leisten nöthiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa

weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehn, zeigen sich zuerst zwar zum Theil gar sehr ungelehrig; hernach aber bei fortgeseztem Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und Andern scheint; und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdekken sie viel Schönes, und halten es fest; die Geburtshülfe indefs leisten dabei der Gott und ich. Dies erhellet hieraus. Viele schon haben dies verkennend und sich selbst alles zuschreibend, mich aber verachtend, oder auch selbst von Andern überredet, sich früher als recht war von mir getrennt, und nach dieser Trennung dann theils in Folge schlechter Gesellschaft nur Fehlgeburten gethan, theils auch das, wovon sie durch mich entbunden worden, durch Verwahrlosung wieder verloren, weil sie die mifsgestalteten und unächten Geburten höher achteten als die rechten; zulezt aber sind sie sich selbst und Andern gar unverständig vorgekommen, von welchen einer Ari- 55r
stides, der Sohn des Lysimachos war, und viele Andere mehr. Wenn solche dann wiederkommen, meines Umgangs begehrend, und Wunder was darum thun, hindert mich doch das Göttliche, was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen wieder umzugehen; Andern dagegen wird es vergönnt, und diese nehmen sich wieder auf. Auch darin ergeht es denen, die mit mir umgehn, wie den Gebärenden; sie haben nemlich Wehen, und wissen sich nicht zu lassen bei Tag und Nacht weit ärger als jene. Und diefe Wehen kann meine Kunst erregen sowol als stillen. So ist es demnach mit die-

sen beschaffen. Bisweilen aber, o Theaitetos, wenn Einige mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weifs, dafs sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vortheilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos ausgethan habe. Viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermuthung habe, dafs du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst, und Geburtsschmerzen hast. So übergieb dich also mir, als dem Sohn einer Geburtshelferin und auch selbst der Geburtshülfe kundigen, und was ich dich frage, das beeifere dich so gut du nur kannst zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung etwas, was du sagst, für ein Mondskalb und nichts ächtes erfunden habe, also es ablöse und wegwerfe: so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu thun pflegen. Denn schon Viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöset habe, dafs sie mich ordentlich hätten beifsen mögen, und wollen nicht glauben, dafs ich das aus Wohlmeinen thue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, dafs kein Gott jemals den Menschen mifsgünstig ist, und dafs auch ich nichts dergleichen aus Uebelwollen thue, sondern mir nur eben keinesweges verstattet ist, Falsches gelten zu lassen und Wahres unterzuschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theaitetos, zu sagen, was Erkenntnifs ist. Dafs du aber nicht kannst, sage nur niemals.

Denn so Gott will und du wakker bist, wirst du es wol können.

TH. Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich nicht auf alle Weise muthig zu sagen, was einer eben hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jezt erscheint, ist Erkenntniſs nichts anders als Wahrnehmung.

SOK. Gut und wakker, Jüngling. So muſs sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wolan, laſs uns nun dieses gemeinschaftlich betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei. Wahrnehmung sagst du sei Erkenntniſs.

TH. Ja.

SOK. Und gar keine schlechte Erklärung scheinst du gegeben zu haben von der Erkenntniſs, sondern welche auch Protagoras giebt; nur daſs er dieses nemliche auf eine etwas 152
andere Weise ausgedrükkt hat. Er sagt nemlich, der Mensch sei das Maaſs aller Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind. Du hast dies doch gelesen?

TH. Oftmals habe ich es gelesen.

SOK. Nicht wahr er meint dies so, daſs wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowol als ich.

TH. So meint er es unstreitig.

SOK. Wahrscheinlich doch wird ein so weiser Mann nicht Thorheiten reden. Laſs uns ihm also nachgehn. Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns

frieren, den andern nicht? oder den einen wenig, den andern sehr stark?

Th. Ja wohl.

Sok. Sollen wir nun in diesem Falle sagen, daſs der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben, daſs er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden nicht?

Th. So wird es wol sein müssen.

Sok. Und so erscheint er doch Jedem von Beiden?

Th. Freilich.

Sok. Dieses Erscheint ist aber eben das Wahrnehmen.

Th. So ist es.

Sok. Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so scheint es für ihn auch zu sein.

Th. Das leuchtet ein.

Sok. Wahrnehmung ist also wol immer des Seienden und untrüglich, wenn sie ja Erkenntniſs ist.

Th. So scheint es.

Sok. Nun so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise, und hat die Sache zwar uns nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im Geheimen das rechte gesagt?

Th. Wie doch, o Sokrates, meinst du dies?

Sok. Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, daſs nemlich gar nichts ein an und für sich bestimmtes ist, und daſs du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst, vielmehr wenn du etwas groſs nennst, wird es sich auch klein zeigen, und

wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in Allem, daſs eben nichts weder Ein gewesenes ist noch auch irgend wie beschaffen; sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen daſs es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowol als Herakleitos und Empedokles und so auch von den Dichtern, die Anführer von beiden Dichtungsarten, Epicharmos der komischen, und der tragischen, Homeros; denn wenn dieser sagt, Daſs ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter, will er andeuten, daſs alles entsprungen ist aus dem Fluſs und der Bewegung. Oder scheint er dir nicht dieses zu meinen?

Th. Allerdings auch mir.

Sok. Wer dürfte nun wol gegen ein sol- 153
ches Heer und seinen Anführer Homeros etwas bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Th. Leicht ist es nicht, o Sokrates.

Sok. Gewiſs nicht, Theaitetos. Zumal auch dies noch hinlängliche Beweise sind für diese Behauptung, daſs nemlich allemal was zu sein scheint und das Werden die Bewegung verursacht, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche dann wieder die andern Dinge erzeugen und in Ordnung halten, werden selbst erzeugt durch Umschwung und Reibung, diese aber sind Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Th. Dies sind sie freilich.

Sok. Ferner entsprofst ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben den Ursachen.

Th. Wie anders?

Sok. Und wie, der ganze Zustand des Leibes, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen im Ganzen wohl erhalten?

Th. Ja.

Sok. Und der Zustand der Seele eben so, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleifs, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und so besser zu werden; durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das Gelernte zu vergessen?

Th. Ganz gewifs.

Sok. Das Gute also ist Bewegung für Seele und Leib, und umgekehrt das Gegentheil davon.

Th. So scheint es.

Sok. Soll ich dir nun auch noch die Windstillen anführen, und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulnifs und Zerstörung bewirkt, das Gegentheil aber Erhaltung? Und über dies Alles nun noch den lezten Stein hinzutragend beweisen, dafs unter der goldenen Kette Homeros nichts anders versteht als die Sonne, und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis in Bewegung ist und die Sonne, so lange sei auch Alles und bleibe wohlbehalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehn, und, wie man sagt, das unterste zu oberst gekehrt werden?

Th. Mir, o Sokrates, scheint er das anzudeuten, was du sagst.

Sok.

Sok. Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen, was du weiſse Farbe nennst, daſs dies nicht selbst etwas besonderes ist auſserhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daſs du ihm ja keinen Ort bestimmst, denn sonst wäre es schon wenn es bestimmt irgendwo wäre, und es beharrte, und würde nicht bloſs im Entstehen.

Th. Aber wie denn?

Sok. Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Saz, daſs nichts an und für sich Ein bestimmtes ist, und es wird uns deutlich werden, daſs Schwarz und Weiſs und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoſsen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung entstanden ist, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoſsende sein noch das Angestoſsene,
sondern ein dazwischen Jedem besonders ent- 154
standenes. Oder möchtest du behaupten, daſs jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde oder irgend einem andern Thiere erscheinen werde?

Th. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sok. Aber wie? erscheint einem andern Menschen irgend etwas grade eben so wie dir? Bist du davon recht gewiſs, oder vielmehr davon, daſs etwas nicht einmal dir selbst immer als dasselbe erscheine, da du niemals ganz auf dieselbe Weise dich verhältst.

Th. Mich dünkt dieses eher als jenes.

Sok. Also wenn das gemessene oder berührte groſs oder roth oder warm wäre: so könnte es nicht dadurch, daſs es auf einen Andern träfe, ein Anderes werden, indem es sich selbst gar nicht veränderte. Wenn aber wiederum das Messende oder Berührende jedes von diesen wäre, so könnte es nicht, wenn ein an-

derer Gegenstand herankommt oder dem vorigen etwas begegnet, indem jedoch ihm selbst nichts widerfährt, dennoch ein Anderes werden. Denn jezt, Freund, werden wir genöthiget, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras, und jeder, der dasselbe, wie er behaupten will, uns vorwerfen würde.

Th. Wie doch, und was für Dinge meinst du?

Sok. Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst Alles wissen, was ich meine. Sechs Bohnen, wenn du Viere dagegen hältst, werden mehr sein als die viere, nämlich noch ein halbes Mal soviel; wenn aber zwölf, dann weniger, nämlich die Hälfte, und man darf nicht einmal leiden, dafs etwas Anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

Th. Keinesweges ich.

Sok. Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein Anderer fragte, Ist es wol möglich, Theaitetos, dafs etwas gröfser oder mehr werde auf eine andere Weise, als dafs es zugenommen hat? was wirst du antworten?

Th. Wenn ich, o Sokrates, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, antworten soll, so werde ich sagen, es ist nicht möglich: wenn aber in Beziehung auf die vorige, so werde ich um mich zu hüten, dafs ich nichts widersprechendes sage, wol antworten, es wäre gar wol möglich.

Sok. Sehr gut, Freund, bei der Here, und ganz göttlich. Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

TH. Ganz wahr.

SOK. Wenn wir also von den gewaltigen Weisen wären du und ich, die schon alles durchgeprüft haben in ihrem Gemüth, so würden wir von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen, und auf sophistische Art einen eben solchen Kampf beginnend Jeder den Reden des Andern mit den seinigen ausweichen. Nun wir aber nur schlichte Menschen sind, werden wir doch zuerst die Sache an sich selbst betrachten wollen, wie das wol beschaffen ist, was wir behaupten, ob es unter einander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

TH. Auf jede Weise würde ich meines Theils dieses leztere wollen.

SOK. Auch ich gewiſs. Da es sich nun so verhält, können wir anders als ganz gelassen in voller Muſse die Sache wieder von vorn untersuchen, ohne verdrieſslich zu werden, sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen uns eigentlich sind,
von denen wir nun die erste untersuchen, 155
und, wie ich wenigstens glaube, sagen werden, daſs niemals irgend etwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

TH. Ja.

SOK. Zweitens auch wol, daſs wem nichts zugesezt noch auch abgenommen wird, dieses niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer gleich bleibe.

TH. Ganz offenbar.

SOK. Nicht auch das dritte, nemlich was vorher nicht war, daſs dieses doch auch nach-

her unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden?

TH. So scheint es freilich.

SOK. Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, daſs ich, der ich diese bestimmte Gröſse habe, ohne weder zu wachsen, noch das Gegentheil zu erleiden binnen Jahresfrist, jezt zwar gröſser bin, als du der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der Deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne werden ist unmöglich geworden zu sein, und da ich nichts von meiner Masse eingebüſst habe, wurde ich ja niemals kleiner. Und mit tausend und aber tausend Sachen verhält es sich eben so, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wol mit, Theaitetos? wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

TH. Warlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wol sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

SOK. Theodoros, du Lieber, urtheilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es giebt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, wie diese Dinge, zufolge dessen was, wie wir sagen, Protagoras behauptet, sich dennoch

wirklich so verhalten können, oder noch nicht?

TH. Noch nicht recht, glaube ich.

SOK. So wirst du es mir wol Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes oder vielmehr vieler berühmter Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe.

TH. Wie sollte ich dir das nicht Dank wissen, und zwar sehr vielen.

SOK. Sieh dich aber wol um, und habe
Acht, dafs uns nicht einer von den Ungeweih-
ten zuhöre. Dies sind aber die, welche von
nichts Anderem glaubend, dafs es sei, als von
dem, was sie recht herzhaft mit beiden Hän-
den greifen können, das Handeln und das Wer-
den, und Alles Unsichtbare gar nicht mit un- 156
ter dem, was ist, wollen gelten lassen.

TH. Das sind ja verstokte und widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

SOK. Jene freilich, Kind, sind sehr roh. Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Geheimnisse ich dir jezt mittheilen will. Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, dafs Alles Bewegung ist, und anderes aufserdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmun-

gen nun führen uns Namen wie diese, Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere giebt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die mancherlei Farben, dem Hören gleichermafsen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Erzählung, Theaitetos, in Beziehung auf das vorige? Merkst du es wohl?

TH. Noch nicht ganz, o Sokrates.

SOK. So sieh zu, ob wir es irgendwie hinausführen. Sie will nemlich sagen, dafs alles dieses, wie wir auch sagten, sich bewegt. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem Nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehn besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches Anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen nebst der ihr mitgeborenen Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein Anderes getroffen hätte; dann wird, indem beide sich bewegen, nemlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit

der Gesichtswahrnehmung, und sieht alsdann, und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung sondern ein sehendes Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe miterzeugende erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch wiederum nicht die Röthe, sondern ein rothes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Eben so ist nun alles übrige, das Harte und Warme und alles andere auf dieselbe Art zu verstehen, daſs es nemlich an und für sich nichts ist, wie wir auch vorher sagten, sondern daſs in dem einander Begegnen alles allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn 157
auch, daſs das Wirkende etwas ist, und das Leidende wiederum etwas, läſst sich an Einem nicht fest und sicher bemerken; denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe mit dem Wirkenden; ja auch, was mit dem Einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein Leidendes. So daſs diesem Allen zufolge, wie wir von Anfang an sagten, nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestoſsen werden muſs, wiewol wir es auch jezt eben aus Gewohnheit und Ungeschiktheit gar oft und viel zu gebrauchen genöthiget waren, und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung die fest steht: sondern der Natur gemäſs muſs man nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem; so daſs, wenn Jemand etwas beharr-

lich sezt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muſs man sowol von dem Einzelnen reden, als auch von dem aus vielem zusammengefaſsten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Thier und seine Gattung. Ist dir dies nun lieblich, Theaitetos, und gefällt es dir daſs du davon kosten möchtest?

Th. Ich weiſs nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht inne werden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

Sok. Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, daſs ich meines Theils dergleichen gar nicht weiſs, auch nichts als das meinige vorbringe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshülfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Meinung mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Muthes, und antworte dreist und tapfer, was dich dünkt über das, wornach ich eben frage.

Th. So frage denn.

Sok. Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, daſs gar nicht sein, sondern immer nur werden soll, Gutes und Schönes und Alles, was wir eben durchgegangen sind?

Th. Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein, und daſs es so müsse gedacht werden, wie du es auseinander serzest.

Sok. So wollen wir denn auch das nicht zurüklassen, was noch übrig ist davon. Es ist aber noch übrig das von den Träumen und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn, und was man nennt sich verhören oder sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung. Denn du weifst wol, dafs es das Ansehn hat, als könne durch alle diese Fälle einstimmig der Saz widerlegt werden, den wir jezt eben durchgegangen sind, und als wären auf alle Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen Fällen, und als fehlte viel daran, dafs, was einem Jeden erscheint, dasselbe auch sei, 158
sondern ganz im Gegentheil, als sei nichts von dem was erscheint.

Th. Vollkommen recht, o Sokrates.

Sok. Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntnifs, und was Jedem erscheine, das sei auch so dem, welchem es erscheint?

Th. Es fehlt mir der Muth, Sokrates, zu gestehen, dafs ich nicht weifs, was ich sagen soll, weil du mich nur vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch wäre ich in der That nicht vermögend, zu bestreiten, dafs die Wahnsinnigen oder die Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, diese aber geflügelt, und sich im Traume als fliegend vorkommen.

Sok. Merkst du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

Th. Welchen doch?

Sok. Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nemlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wol

angeben könnte, wenn einer fragte, jezt gleich gegenwärtig, ob wir nicht schlafen, und Alles was wir vorstellen nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

TH. Und warlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll. Denn es folgt ganz genau auf beiden Seiten dasselbe. Denn was wir jezt gesprochen haben, das können wir eben so gut im Traume zu sprechen glauben; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

SOK. Du siehst also, dafs das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar darüber gestritten werden kann, was Schlaf ist und was Wachen. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist, und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, dafs die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind: so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch, einmal, dafs das Eine, dann wieder eben so, dafs das Andere wirklich ist, und beharren beidemal gleich fest auf unserer Meinung.

TH. Allerdings.

SOK. Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn eben so, bis auf die Zeit, dafs die nicht gleich ist?

TH. Ganz richtig.

SOK. Und wie? soll das Wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

TH. Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

SOK. Hast du aber etwas anderes sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

Th. Mich dünkt nicht.

Sok. So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, was Jeder vorstellt, sei dem der es vorstellt auch wahr. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so befragen. Was ganz und gar von einem Andern verschieden ist, o Theaitetos, kann das wol irgend einerlei Vermögen mit jenem haben? und daſs wir also ja nicht annehmen, daſs das, wovon die Frage ist, in einer Hinsicht doch einerlei ist mit jenem, und nur in einer andern verschieden, sondern nur, daſs es ganz verschieden ist.

Th. Es ist ja unmöglich, daſs Eines mit einem Andern einerlei, sei es nun Vermögen oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

Sok. Muſs man nicht auch zugeben, daſs 159
ein solches nothwendig unähnlich ist?

Th. Mir scheint es wenigstens.

Sok. Wenn sich also ereignet, daſs etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, daſs es einerlei, wenn aber unähnlich, daſs es verschieden wird?

Th. Nothwendig.

Sok. Haben wir nun nicht vorher gesagt, daſs es vielerlei und unzähliges Wirkende gebe, und Leidendes auch?

Th. Das haben wir.

Sok. Und auch, daſs eins mit einem andern und dann wieder mit einem andern sich vermischend nicht beidemal einerlei sondern verschiedenes erzeugen wird?

TH. Allerdings.

SOK. So laſs uns denn von dir und mir und allem auf dieselbe Weise sagen, der kranke Sokrates und der gesunde Sokrates, sollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

TH. Meinst du dieses Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem gesunden Sokrates?

SOK. Ganz recht hast du verstanden, so meine ich es.

TH. Unähnlich dann.

SOK. Auch verschieden etwan auf eben die Art wie unähnlich?

TH. Nothwendig.

SOK. Auch von dem schlafenden also, und was wir sonst jezt angeführt haben, wirst du das nemliche behaupten.

TH. Ich gewiſs.

SOK. Wird also nicht jedes seiner Natur nach etwas wirkende, wenn es den gesunden Sokrates trifft, mit einem verschiedenen zu thun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verschiedenen?

TH. Wie sollte es nicht!

SOK. Und verschiedenes werden wir also in beiden Fällen zusammen erzeugen, ich der Leidende und jenes das Wirkende?

TH. Wie sonst?

SOK. Wenn nun ich der Gesunde Wein trinke: so erscheint er mir lieblich und süſs?

TH. O ja.

SOK. Es haben nemlich alsdann nach dem zuvor eingeräumten das Wirkende und das Leidende erzeugt, die Süſsigkeit und die Wahrnehmung, beide zugleich schwebend. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend

gemacht, die Süfsigkeit aber, welche auf der Seite des Weines um ihn schwebt, hat den Wein für die gesunde Zunge süfs zu sein und zu scheinen gemacht.

Th. So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

Sok. Wenn er aber den kranken trifft, hat er dann nicht zuerst der Wahrheit nach nicht denselben getroffen, da er zu einem dem vorigen unähnlichen gekommen ist?

Th. Ja.

Sok. Verschiedenes also erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines. An der Zunge nemlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber die werdende und schwebende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bittern, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

Th. Ganz offenbar.

Sok. Also werde sowol ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme,
denn nur eine andere Wahrnehmung von etwas
anderm macht den Wahrnehmenden zu 160
einem veränderten und andern, als auch jenes, das auf mich wirkende, wird niemals, sobald es mit einem andern zusammentrifft, dasselbige erzeugend, ein eben solches werden. Denn mit anderm mufs es anderes erzeugend ein Verändertes werden.

Th. So ist es.

Sok. Eben so wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

Th. Natürlich nicht.

Sok. Nothwendig also mufs sowol ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von

etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar aber ein nichts wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich; als auch jenes muſs, wenn es süſs oder bitter oder etwas dergleichen wird, es nothwendig für einen werden. Denn süſs, aber Niemanden süſs zu sein, ist unmöglich.

TH. Allerdings muſs es so sein.

SOK. Es bleibt also, glaube ich, übrig, daſs wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da unser Sein zwar die Nothwendigkeit verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, daſs es für uns unter einander verknüpft sei. So daſs, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muſs, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Daſs aber etwas an und für sich etwas gleichviel ob sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer dies behauptet es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

TH. So ist es allerdings, Sokrates.

SOK. Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas machende für mich ist, und nicht für einen Anderen: so nehme auch nur ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

TH. Wie anders?

SOK. Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowol was mir ist wie es ist, als dessen was mir nicht ist wie es nicht ist.

Th. So scheint es.

Sok. Wie also sollte ich, da ich untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme.

Th. Es läſst sich auf keine Weise anders denken.

Sok. Vortreflich also hast du gesprochen, daſs die Erkenntniſs nichts anderes ist als Wahrnehmung; und es fällt in Eines zusammen, daſs nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm Alles sich wie Ströme bewegt, daſs nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maaſs aller Dinge ist, und daſs nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniſs wird. Nicht wahr, o Theaitetos? wir sagen doch, daſs dies Kindlein dein neugebornes ist, und von mir geholt? oder wie meinst du?

Th. Nothwendig so, Sokrates.

Sok. Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das Geborene, vielleicht ohne daſs wir es wuſsten, nicht werth ist auferzogen zu werden, sondern ein leeres Windei. Oder glaubst du, dein Kind müsse 161
man auf alle Fälle auferziehen und nie aussezen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, daſs es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzuverdrieſslich werden, wenn es dir Jemand, ohnerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

Theod. Er wird es ertragen, unser Theaitetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hart-

näkkig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält.

SOK. Offenbar hast du grofsen Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, dafs du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schazkasten von Behauptungen, und dürfte ohne Mühe nur eine herausnehmend sagen, dafs sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst du nicht, dafs nemlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet; ich aber weiter nichts weifs als nur dieses Wenige, nemlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jezt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

THEOD. Gut berichtiget, Sokrates, und thue nur so.

SOK. Weifst du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

THEOD. Was doch?

SOK. Das Uebrige hat mir alles sehr wohl gefallen, was er sagt, dafs was Jedem scheint für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, dafs er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maafs aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem was Wahrnehmung hat unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, dafs wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsener Frosch, geschweige denn als irgend ein Anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros?

ros? Denn wenn einem Jeden wahr sein soll, was er mittelst der Wahrnehmung vorstellt, und weder Einer den Zustand des Andern besser beurtheilen kann, noch auch die Vorstellung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist; sondern, wie schon oft gesagt ist, Jeder nur sein eignes für sich vorstellt, und dieses alles richtig und wahr ist: wie soll denn wol, o Freund, nur Protagoras weise sein, so dafs er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, und dafs um grofsen Lohn; wir dagegen unwissender, so dafs wir bei ihm in die Schule gehn müssen, da doch jeder Mensch das Maafs seiner eigenen Weisheit ist? und wie sollen wir nicht glauben, dafs Protagoras dies blofs im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe: so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbige sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen, und zu widerlegen suchen, wenn sie doch Alle richtig sind, ist das nicht eine langweilige und überlaute Kinderei, wenn anders die Wahrheit des Protagoras wirklich wahr ist, und nicht nur scherzend aus dem verborgenen Heiligthum des Buches herausgeredet hat. 162

Theod. Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, dafs Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theaitetos vor; schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

SOK. Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedämon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und dort die Andern entblöſst sähest, Einige darunter überdies gar nicht vorzügliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

THEOD. Warum meinst du, daſs ich das nicht allerdings vorziehn würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden lieſsen? So wie ich jezt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen, und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Uebungsplaz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem jüngeren und vollsaftigern zu ringen.

SOK. Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. So muſs ich denn wieder zu dem weisen Theaitetos gehn.

Sage also, Theaitetos, zuerst was wir jezt eben durchgegangen sind, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, daſs sich auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Weisheit als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, daſs das Maaſs des Protagoras weniger von den Göttern gilt, als von den Menschen?

TH. Beim Zeus keinesweges, und was du jezt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten, weshalb sie wol sagten, was Jedem erscheine, das sei auch für den, dem es erscheine, fand ich, daſs dieses vortreflich gesagt wäre, nun aber ganz im Gegentheil ist es schnell umgeschlagen.

SOK. Du bist eben jung, lieber Sohn, deshalb achtest du schneller auf verfängliche Reden,

und giebst ihnen Eingang. Denn Protagoras oder ein Anderer für ihn würde hierauf sagen, Ihr trefflichen Knaben und Greise sizt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich bei Seite seze im Reden sowol als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was auf den grofsen Haufen Eindrukk machen würde, wenn er es hörte, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas schrekliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit, als irgend ein Thier. Beweise aber und nothwendige Schlufsfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem Scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgend ein anderer Mefskünstler bei seiner Mefskunst anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts werth. So überleget nun, du und Theodoros, ob ihr in so wichtigen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, die nur aus Ueberredungskünsten und Wahrscheinlichkeiten zusammengesezt sind.

Th. Dafs dieses billig wäre, Sokrates, 163
würdest weder du noch auch wir sagen wollen.

Sok. Auf eine andere Weise also, wie es scheint, müssen wir die Sache betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

Th. Allerdings auf eine andere.

Sok. Lafst uns denn auf diese Weise sehen, ob wol Erkenntnifs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden. Denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgerührt. Nicht wahr?

Th. Allerdings.

Sok. Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, daſs wir alles dieses auch zugleich verstehen? Zum Beispiel, Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir läugnen, daſs wir die hören, wenn sie darin sprechen? oder sollen wir sagen, daſs wir sie nicht nur hören, sondern auch das verstehen was sie sagen? Eben so, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten: sollen wir behaupten, daſs wir sie nicht sehen, oder daſs wir sie auch verstehen, wenn wir sie doch sehen?

Th. Dasselbige an ihnen, o Sokrates, was wir sehen und hören, werden wir auch zu verstehen behaupten, daſs wir nemlich von lezteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen; daſs wir aber was von beiden die Sprachlehrer und Dolmetscher lehren, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch verstehen.

Sok. Vortrefflich, Theaitetos! und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Muth wachse. Aber betrachte auch dieses Andere, welches herbeikommt, und sieh zu, wie wir es uns abwehren wollen.

Th. Was denn?

Sok. Dieses, wenn Jemand fragte, ob es wol möglich wäre, daſs einer etwas, wovon er einmal Erkenntniſs erlangt, und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, dann wann er sich erinnert, eben das doch nicht erkennte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläuftig, da

ich doch nur fragen wollte, ob Jemand, was er erfahren, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weifs.

Th. Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sok. Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblikk eine Wahrnehmung?

Th. So sage ich.

Sok. Wer nur etwas gesehn hat, der hat eine Erkenntnifs bekommen von dem was er gesehen hat nach unserm jezigen Saz?

Th. Ja.

Sok. Wie weiter? Giebst du nicht doch auch eine Erinnerung zu?

Th. O ja.

Sok. An nichts oder an etwas?

Th. An etwas, versteht sich.

Sok. Wol, was einer erfahren und wahrgenommen hat, an etwas davon?

Th. Woran sonst?

Sok. Und was Jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

Th. Gewifs erinnert er sich.

Sok. Auch indem er die Augen verschliefst? oder hat er es, sobald er dies thut, vergessen?

Th. Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

Sok. Und doch müssen wir es, wenn wir 164
nemlich den vorigen Saz retten wollen; wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

Th. Auch ich, beim Zeus, merke so etwas, noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also wie?

Sok. So. Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntniſs bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntniſs haben wir zugegeben ist einerlei.

Th. Nun ja.

Sok. Wer nun gesehn und Erkenntniſs dessen was er sah bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschlieſst, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

Th. Ganz recht.

Sok. Dies Er sieht nicht, heiſst aber soviel als Er erkennt nicht, wenn doch Er sieht eben soviel ist als Er erkennt.

Th. Das ist richtig.

Sok. Es folgt also, daſs Jemand das, wovon er Erkenntniſs bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

Th. Vollkommen recht.

Sok. Etwas unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn Jemand sagt, Erkenntniſs und Wahrnehmung sei dasselbe.

Th. So scheint es.

Sok. Man muſs also sagen, Jedes von beiden sei ein anderes.

Th. So wird es sein müssen.

Sok. Was ist also wol die Erkenntniſs? wir müssen es wie es scheint noch einmal von vorne an erklären.

Allein Theaitetos, was sind wir doch im Begriff zu thun?

Th. Wie so?

SOK. Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegsgeschrei anstimmten.

TH. Wie so denn?

SOK. Grade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir blofs den Worten nachgehend unsere Gegenbehauptung aufgestellt zu haben, und indem wir durch solche Mittel den Saz überwunden ganz zufrieden zu sein; und da wir doch behaupten keine Kunstfechter zu sein, sondern Weisheitsfreunde, thun wir dennoch unvermerkt grade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

TH. Ich verstehe noch immer nicht wie du es meinst.

SOK. So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich doch von der Sache merke. Wir fragten, ob wol, wenn Jemand etwas erfahren hat, und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne; und nachdem wir gezeigt hatten, dafs wer etwas gesehen hat und dann die Augen verschliefst, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, dafs er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne; dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die Protagoreische sowol als auch zugleich die deinige von Erkenntnifs und Wahrnehmung, dafs beides einerlei ist.

TH. Offenbar.

SOK. Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hülfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaiset ist, mifshandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vor-

münder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hülfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

Theod. Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem bloſsen Den-
165 ken in die Meſskunst gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sok. Wohl gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hülfleistung. Nemlich es muſs Jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte Acht hat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen Wie, oder dem Theaitetos?

Theod. Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere; denn wenn er fehlt, wird es ihm weniger übel stehn.

Sok. So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, eine solche: Ist es wol möglich, daſs derselbe Mensch, der etwas weiſs, das was er weiſs zugleich auch nicht wisse?

Theod. Was wollen wir hierauf antworten, Theaitetos?

Th. Ich meines Theils halte es für unmöglich.

Sok. Keinesweges, wenn du nemlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist, und ein zudringlicher Mensch dir

mit der Hand das eine Auge zuhält, und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

TH. Ich werde sagen, mit diesem zwar nicht, wol aber mit dem andern.

SOK. Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe, und siehst es auch nicht.

TH. Auf gewisse Weise wol.

SOK. Ich begehre ja gar nichts, sagt er alsdann, von der Art und Weise, habe auch darnach gar nicht gefragt, sondern nur, ob was du erkennst, du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, daſs du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen, und das Nichtsehen Nichterkennen. So berechne nun selbst, was dir hieraus entsteht.

TH. Ich berechne schon, das Gegentheil dessen was ich vorausgesezt.

SOK. Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr dergleichen begegnen, wenn dich Jemand noch auſserdem fragte, ob man wol auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und eben so laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leichtbewafneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen, und wenn du Erkenntniſs und Wahrnehmung als dasselbe gesezt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend sondern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner verwünschten Weisheit ganz verstrikt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme, und dich dann

loslassen würde nur für soviel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hülfreiche Rede würde also wol, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

TH. Auf alle Weise.

SOK. Dieses Alles nemlich, was wir jezt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich grade auf uns ein-
166 gehn und sprechen, Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrokken hat, als es gefragt ward, ob wol derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schrekk es geläugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er einen Mann wie mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du muthwilligster Sokrates, verhält sich so. Wenn du etwas von dem meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet was ich selbst geantwortet hätte, des Irrthums überführt; dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm dem Gefragten allein. So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, Jemand werde dir zugeben, daſs einem die Erinnerung an etwas was ihm begegnete einwohnt als ein eben solcher Zustand, wie der, da es ihm begegnete, wiewol es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder daſs Jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es sei möglich, daſs derselbe dasselbe wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, daſs er jemals zugeben werde, der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er ver-

ändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele Werdende, so lange es noch Verunähnlichung giebt, wenn man sich doch hüten soll, daſs nicht Einer auf die Worte des Andern Jagd mache. Vielmehr, du Leichtsinniger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nemlich kannst, und widerlege dieses, daſs nicht Jedem von uns eigenthümliche Wahrnehmungen entstehen, oder daſs wenn auch dieses sei, darum doch nicht das Erscheinende für Jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so beträgst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich eben so gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, daſs sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, daſs nemlich ein Jeder von uns das Maaſs dessen sei, was ist und was nicht, daſs aber dennoch der Eine unendlich viel besser sei als der Andere, eben deshalb weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Andern etwas Anderes. Und weit entfernt bin ich, zu behaupten, daſs es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich grade weise, welcher, wem unter uns Uebles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, daſs ihm Gutes erscheine und sei. Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloſs bei dem Worte, sondern vernimm erst folgendermaſsen noch deutlicher was ich meine. Erinnere dich nemlich nur, was zum Beispiel in dem Vorigen gesagt wurde, daſs dem Kranken bitter scheint und ist, was er genieſst, dem

Gesunden aber ist und scheint es das Gegen-
theil. Weiser nun soll man freilich keinen
von beiden machen, es ist auch nicht mög-
lich; auch darf man nicht klagen; der Kranke
167 sei unverständig, weil er dies so vorstellt,
der Gesunde aber weise, weil anders; wol
aber muſs man Jenem eine Umwandlung be-
wirken auf die andere Seite, denn die andere
Beschaffenheit ist die bessere. Eben so ist
auch in Sachen des Unterrichts von einer Be-
schaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur
andern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwand-
lung durch Arzeneien, der Sophist aber durch
Reden. Und niemals hat Einer Einen, der
Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach
Wahres vorzustellen. Denn es ist weder mög-
lich, das was nicht ist vorzustellen, noch
überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt wird;
dieses aber ist immer wahr. Sondern nur
demjenigen, der, vermöge einer schlechteren
Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr
verwandte Art vorstellt, kann eine bessere
bewirken, daſs er Anderes und solche Erschei-
nungen vorstelle, welche dann Einige aus Un-
kunde das Wahre nennen, ich aber nenne nur
einiges besser als anderes, wahrer hingegen
nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o
lieber Sokrates, die Frösche zu meinen bin ich
weit entfernt, sondern in Beziehung auf thie-
rische Leiber verstehe ich darunter die Aerzte,
in Beziehung auf Gewächse die Landleute.
Denn ich glaube, daſs auch diese den Pflan-
zen anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn
sie etwa krank sind, heilsame und gesunde
Wahrnehmungen und Wahrheiten beibringen,
so wie weise und gute Redner wiederum ma-
chen, daſs den Staaten anstatt des Verderb-

lichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, daſs anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun Heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig groſse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, daſs Einige weiser sind als Andere, und daſs doch keiner Falsches vorstellt, und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir muſst gefallen lassen, ein Maaſs zu sein. Denn hiedurch wird diese Lehre aufrecht erhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hast, so daſs du in einer Rede das Gegentheil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muſs der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte, betrüge nicht im Fragen. Es ist ja auch die gröſste Unvernunft, wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweiset. Betrügen aber heiſst in dieser Sache, wenn Jemand nicht dieses beides gänzlich von einander trennt, und anders wenn er nur streiten will, seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt und überlistet so viel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen ernsthaft ist, und den mit ihm untersuchenden zurechtweiset, nur diejenigen Fehler ihm aufzeigend, zu denen er durch sich selbst und durch

168 die mit denen er früher umging ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewifsheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen, und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie Andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren. Wofern du aber, wie die Meisten, das Gegentheil hievon thust: so wirst du auch das Gegentheil erfahren, und die, welche mit dir umgehn, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst: so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüth eingehend wirklich untersuchen, wie wir es nur meinen, wenn wir behaupten, dafs sich Alles bewegt, und dafs, was ein jeder vorstellt, für ihn auch ist, den Einzelnen sowol als den Staat. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntnifs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher blofs aus dem gewohnten Gebrauch der Worte und Bezeichnungen, welche die Leute, wie es eben kommt herumziehen, und dadurch einander vielfältige Verwirrung bereiten.

Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hülfe dargebracht, nach Vermögen Weniges von Wenigem; wenn er aber selbst lebte, würde er dem seinigen weit glänzender beigestanden haben.

Theod. Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Muthe beigestanden.

SOK. Wohl gesprochen, Freund. Sage mir aber, hast du wol darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und uns Vorwürfe darüber machte, daſs wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit gegen ihn gebrauchten im Streit? Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz, und wollte, wie er selbst sein Maaſs aller Dinge sehr tieſsinnig und gründlich behandelte, daſs auch wir ernsthaft umgehn sollten mit seiner Rede?

THEOD. Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

SOK. Wie also? räthst du an, ihm zu folgen?

THEOD. Gar sehr.

SOK. Du siehst aber doch, daſs dieses sämmtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir Beide einander fragen und antworten, um seinen Saz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, daſs wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

THEOD. Wie? sollte nicht Theaitetos besser als Viele, die groſse Bärte tragen, der Prüfung eines Sazes nachfolgen können?

SOK. Doch aber nicht besser, o Theodoros, als du. Denke also nur nicht, daſs ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hülfe kommen müsse, du aber gar nicht. Sondern komm her, o Bester, und gehe ein wenig mit, nur so weit, bis wir se- 169
hen, ob du in meſskünstlerischen Zeichnungen das Maaſs sein sollst, oder ob Alle eben so gut als du sich selbst genügen können auch

in der Sternkunde und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen.

THEOD. Es ist warlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sizt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wol erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedaimonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skirrhon zu nähern. Denn die Lakedaimonier befehlen nur entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst deine Sache mehr nach Art des Antaios durchzuführen; denn wer einmal da ist, den läſst du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

SOK. Vortreflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur daſs ich noch wakkerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus mächtig im Reden hat sich mir schon gestellt, und mich tüchtig zusammengehauen; aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und so miſsgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu unterreden zu unserm beiderseitigen Nuzen.

THEOD. Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also wohin du willst; auf alle Weise werde ich hierin das Schiksal, welches du mir anspinnen wirst, ertragen müssen und widerlegt werden. Weiter jedoch nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

SOK. Auch soweit ist es genug. Und gieb mir nur ja darauf Achtung, daſs wir nicht wieder

wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingerathen, und uns dies Jemand noch einmal vorrükken könne.

Theod. Ich will es wenigstens versuchen, so weit ich kann.

Sok. Eben das also laſs uns auch jezt wieder zuerst vornehmen, was vorher, und laſs uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht schwierig wurden, und es an dem Saze tadelten, daſs er einen Jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte, da uns denn Protagoras zugab, daſs in Absicht auf das Bessere und Schlechtere Einige Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

Theod. Ja.

Sok. Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte, und nicht bloſs wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten: so würde es nicht einmal nöthig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dies zu befestigen. Nun aber könnte vielleicht Jemand behaupten, wir wären nicht bevollmächtiget für ihn etwas zuzugestehn. Daher ist es besser gethan eben dieses noch einmal genauer durchzugehn. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob es sich so verhält, oder anders.

Theod. Du hast Recht.

Sok. Laſs uns daher nirgend anders her, 170
sondern eben aus seinem Saze so kurz als möglich die Zustimmung hiezu ableiten.

Theod. Wie aber?

Sok. So.

Was Jeder vorstellt, so sagt er doch, das ist auch für den, der es vorstellt.

Theod. Das sagt er freilich.

Sok. Also, Protagoras, sprechen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Men-

schen Vorstellungen aus, und sagen, daſs es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Dingen sich selbst für weiser halte als die Andern, in andern aber auch Andere als sich, und daſs sie in den gröſsten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Noth gerathen, sich zu denen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als zu Göttern wenden und auf sie als ihre Retter hoffen, die sich doch durch nichts anderes unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und die andern Geschöpfe und ihre Handlungen, und eben so auch von solchen, welche glauben, daſs sie im Stande sind zu lehren, und im Stande zu gebieten. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als daſs die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?

THEOD. Nichts anderes.

SOK. Halten sie nun nicht die Weisheit für richtige Einsicht, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

THEOD. Wofür sonst?

SOK. Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, daſs die Menschen immer richtig vorstellen? oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beidem ergiebt sich auf jeden Fall, daſs sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theodoros, ob wol einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, daſs Niemand glaube, ein Anderer sei unverständig, und mache sich falsche Vorstellungen?

THEOD. Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

SOK. Und doch kommt in diese Noth der Saz, welcher behauptet, daſs der Mensch das Maaſs aller Dinge ist.

THEOD. Wie doch?

SOK. Wenn du bei dir selbst etwas abgeurtheilst hast, und mir nun deine Vorstellung davon kund thust: so muſs nach Jenes Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein; steht es aber uns Andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urtheil, oder urtheilen wir, daſs du immer richtig vorstellst? und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig Viele gegen dich streiten welche das Gegentheil vorstellen und glauben, daſs du falsch meinst und urtheilest?

THEOD. Ja wol beim Zeus, o Sokrates, unzählig Viele, wie Homeros sagt, und die mir aller Welt Händel erregen.

SOK. Wie also? Willst du, wir sollen sagen, daſs du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, jenen unzähligen aber falsch?

THEOD. So scheint es wenigstens dem Saze nach nothwendig zu sein.

SOK. Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, daſs wenn er selbst nicht glaubte, daſs der Mensch das Maaſs ist, noch auch die Leute, wie dann diese es nicht glauben, daſs dann diese Wahrheit für Niemanden wäre, die er geschrieben hat? Und wenn er es glaubt, die Leute aber
es nicht mit ihm glauben: so weiſst du doch 171
zuerst, daſs sie alsdann um desto mehr nicht ist als ist, je mehrere nicht so vorstellen, als so vorstellen?

THEOD. Allerdings, da sie ja nach Maafsgabe der einzelnen Vorstellungen auch sein wird und nicht sein.

SOK. Hernach ist doch dieses das Schönste bei der Sache. Er giebt gewissermafsen zu, dafs die Meinung der entgegengesezt vorstellenden über seine Meinung, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, dafs Alle was ist vorstellen.

THEOD. Allerdings.

SOK. So gäbe er also zu, dafs seine eigne falsch ist, wenn er eingesteht, dafs die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre.

THEOD. Nothwendig.

SOK. Die Andern aber geben von sich nicht zu, dafs sie irren?

THEOD. Ganz und gar nicht.

SOK. Er aber gesteht auch dieser Vorstellung wiederum zu, dafs sie richtig sei, zufolge dessen, was er geschrieben hat.

THEOD. So scheint es.

SOK. Von Allen also, beim Protagoras angefangen, wird bestritten werden, oder vielmehr von ihm doch zugestanden, wenn er dem, der das Gegentheil von ihm behauptet, zugiebt, er stelle richtig vor, dann mufs auch Protagoras selbst einräumen, dafs weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maafs ist, auch nicht für Eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

THEOD. So ist es.

SOK. Wenn dies also von Allen bestritten wird: so wäre sie ja Niemanden wahr diese Wahrheit des Protagoras, weder irgend einem Andern, noch auch ihm selbst.

THEOD. Gar zu heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

SOK. Aber, Lieber, es ist ungewifs, ob wir auch etwa das richtige vorbeirennen. Denn zu glauben ist, dafs Jener so viel ältere auch weiser ist, als wir, und könnte er sich jezt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals: so würde er mich sowol, dafs ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, dafs du Alles eingeräumt, und würde dann wieder untertauchen und davongehen. Indefs werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen, und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jezt. Können wir etwas Anderes sagen, als dafs Jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, dafs Einer weiser ist als Andere, und so auch unwissender?

THEOD. Mich zum wenigsten dünkt es so.

SOK. Auch etwa, dafs der Saz am besten so bestehen werde, wie wir ihn um dem Protagoras zu helfen entworfen haben, dafs vieles zwar einem Jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das Warme nemlich, das Trokne, das Süfse und Alles zu dieser Art gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, dafs in einigen Dingen Einer besser sein soll als der Andere, so würde er am liebsten sagen mögen, dafs in Absicht auf das Gesunde und Ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Thier im Stande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntnifs dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der Eine besser als der Andere.

THEOD. So wenigstens scheint es mir.

SOK. Eben so auch in bürgerlichen Dingen; das Schöne und Schlechte, das Gerechte 172

und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung fafst und dann feststellt als gesezmäfsig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser weder ein Einzelner als der andere noch ein Staat als der andere. In der Festsezung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, dafs ein Rathgeber sich unterscheidet vor dem Andern und eines Staates Vorstellung vor des andern in Absicht auf Wahrheit, und keinesweges dürfte er wagen zu behaupten, dafs, was ein Staat festsezt als nüzlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nüzen werde. Bei jenem vorher erwähnten aber, dem Recht und Unrecht, dem Frommen und Gottlosen, wollen sie behaupten, dafs nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern was gemeinsam vorgestellt werde, das werde wahr zu der Zeit wann und so lange als es dafür gehalten werde. Und so viele doch nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, halten sich doch hiezu mit ihrer Weisheit. Aber, o Theodoros, wir kommen immer aus einer Untersuchung in die andere, und aus einer kleineren in eine gröfsere.

THEOD. Haben wir denn nicht Mufse, Sokrates?

SOK. Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jezt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, dafs die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

THEOD. Wie meinst du das?

SOK. Mir scheint, daſs diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen worden, wie Knechte erzogen sind im Vergleich mit Freien.

THEOD. In wiefern doch?

SOK. In sofern jenen das, was du eben nanntest, die Muſse niemals fehlt, und sie ruhig mit Muſse ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jezt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen; so auch sie, wenn ihnen eine sich eben darbietende besser gefällt, als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob sie lang oder kurz reden, wenn sie nur das rechte treffen. Die Andern aber reden theils immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser welches abflieſst, und läſst ihnen nicht zu, worüber sie es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen; sondern der Gegner steht dabei und hat Zwang für sie und die abgelesenen Punkte, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Dann auch beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte, und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sizt und die Gewalt in Händen hat. Und der Streit geht niemals um dies und jenes, sondern immer um die Sache, ja oft geht es um das Leben. So daſs sie durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewizigt, und 173
sich treflich darauf verstehn ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der That zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachsthum und das freie grade

Wesen benommen, indem sie sie nöthiget, krumme Dinge zu verrichten, und die noch zarte Seele in grofse Gefahren und Besorgnisse verwikkelt, welche sie ohne Verlezung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, und daher sogleich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtthun sich hinwendend so verbogen und verkrüppelt werden, dafs schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, wie gewaltig und weise sie auch geworden zu sein glauben. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von unserer Schaar, willst du, dafs wir die auch beschreiben, oder dafs wir die lassend uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzustark gebrauchen?

Theod. Keinesweges, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, dafs wir, die wir uns zu dieser Schaar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sizt vor uns mit der Befugnifs uns zu strafen oder zu befehlen.

Sok. So lafs uns denn, da es dir so gefällt, von denen reden, welche an der Spize stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rathes ist,

noch wo irgend eine andere Staatsgewalt ihre Sizung hält. Geseze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Aemter, und die berathschlagenden Zusammenkünfte, und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner Jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite; davon weifs er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere giebt. Und von dem allen weifs er nicht einmal, dafs er es nicht weifs. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der That wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber dieses alles für gering haltend und für nichtig schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne vertheilend, und überall jegliche Natur alles dessen was ist im Ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, 174
was in der Nähe ist, sich herablassend.

THEOD. Wie meinst du dies, Sokrates?

SOK. Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blikk nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und wizige thrakische Magd soll verspottet haben, dafs er, was am Himmel wäre, wol strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füfsen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nemlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der That, ein solcher

weiſs nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als alle anderen zu thun und zu leiden, das untersucht er, und läſst es sich Mühe kosten es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

THEOD. Sehr gut; und sehr wahr ist was du sagst.

SOK. Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füſsen oder sonst vor aller Augen ist, genöthiget wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschiktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankômmt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiſs er keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemand irgend etwas übles weiſs, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rath weiſs, erscheint er lächerlich. Und wiederum wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, giebt sich kund, daſs er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten, der Schweine oder Schaafe oder einen Rinderhirten glüklich

preiſen, weil er viel melkt; nur glaubt er,
daſs jener ein unlenksameres und boshafteres
Thier hütet und melkt als diese; und daſs doch
ungesittet und ungebildet ein solcher aus Man-
gel an Muſse nicht minder sein muſs als andre
Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie
jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er
aber von tausend Morgen Landes oder noch
mehr, als hätte wer sie besizt ein ungeheuer
groſses Besizthum: so dünkt ihn, er höre einer
groſsen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er
ist über die ganze Erde zu schauen. Und
wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie
irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe
aufzuweisen: so dünkt ihn, ein sehr kurzsich-
tiges Lob zu hören von solchen, die nur auf
das Kleine merken, und aus Unwissenheit nicht
vermögen immer auf das Ganze zu blikken, 175
noch zu berechnen, daſs Groſsvater und Vor-
fahren unzählige Tausende ein Jeder gehabt
hat, worunter Reiche und Arme, Könige und
Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals zehn-
tausend können gewesen sein bei dem ersten
besten. Aber ein Verzeichniſs von Fünf und
zwanzig Vorfahren für etwas Groſses ausgeben,
die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphi-
tryon, zurükgehn, das gilt ihm für das unge-
reimteste in der Kleinlichkeit; und er lacht,
daſs sie, wie nun hinaufwärts vom Amphitryon
der fünf und zwanzigste doch wieder einer
war, wie es sich eben traf, und der funfzig-
ste von ihm, daſs sie dies nicht einmal vermö-
gen sich vorzurechnen, und sich dadurch das
aufgeblasene Wesen einer thörichten Seele zu
vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein
solcher von der Menge verlacht, indem er hier
sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber

wieder unwissend in dem, was vor seinen Füfsen liegt, und rathlos in allem einzelnen.

THEOD. Genau wie es geschieht stellst du es dar, Sokrates.

SOK. Zieht er selbst aber Einen zu sich hinauf, Lieber, und will sich einer ihm versteigen von dem „Ob ich dir hierin Unrecht thue oder du mir" zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem „Glükklich ist ein König, der viel Goldes besizt" zu der Frage vom Königthum selbst und überhaupt von menschlicher Glükseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das Gleiche; schwindelnd wie er von der Höhe herüberhängt, und von oben herabschauend aus Ungewohnheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger als ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wol aber Allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesezte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, die eine dessen der wahrhaft in Freiheit und Mufse auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, dafs er einfältig erscheint, und nichts gilt wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, dafs er etwa nicht versteht das Bündel zu schnüren,

das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmakhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschikken weifs, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger in Wohlklang der Rede eingreifend würdig zu preisen das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen. 176

Theod. Wenn du, o Sokrates, Alle wie mich überzeugtest von dem was du sagst: so würde mehr Friede und des Bösen viel weniger sein unter den Menschen.

Sok. Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es mufs immer etwas dem Guten entgegengeseztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Siz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Nothwendigkeit gemäfs. Deshalb mufs man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, dafs man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht deutlich zu machen, dafs nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen, dafs man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nemlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwäz, wie es mir scheint; das Wahre aber wollen wir so vortragen. Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der gerechteste ist. Und

hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnifs hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere dafür geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas Gemeines, wenn in den Künsten, etwas Unfreies und Niedriges. Wer also ungerechtes und gottloses redet und thut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht mit arglistigem Wesen; denn sie freuen sich über den Vorwurf, und glauben zu hören, dafs sie nicht Thoren sind, unnüze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die sein müssen, denen es im Staate wohl gehn soll. So mufs man ihnen demnach die Wahrheit sagen, dafs sie nur um desto mehr solche sind, wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemanden unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nemlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechtthun, sondern eine, welcher es unmöglich ist zu entfliehen.

THEOD. Welche meinst du denn?

SOK. Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der gröfsten Glükseligkeit, und das ungöttliche des Elendes; sie aber sehen nicht, dafs es sich so verhält, und werden aus Thorheit und höchstem Unverstande unvermerkt um der ungerechten Handlungen willen diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem an-

gemessen welchem sie ähnlich geworden. Sagen 177 wir ihnen nun, daſs wenn sie von jener Meisterschaft nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Uebeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer hier ein ihnen wie sie sind ähnliches Leben führen werden, als Böse im Bösen lebend: so hören sie das alles doch nur an wie Weise und Ueberkluge, wenn armselige Thoren etwas sagen.

THEOD. Ganz gewiſs, Sokrates.

SOK. Ich weiſs es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, daſs wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, daſs sie sich selbst nicht gefallen in dem was sie sagen, und daſs ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

Doch laſs uns hievon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun abstehen; wo nicht, so möchte uns immer neu zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Laſs uns aber zu dem vorigen zurükkehren, wenn es dir so gelegen ist.

THEOD. Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so laſs uns wieder zurükk gehen.

SOK. Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, daſs diejenigen, welche das bewegliche Sein annähmen, und daſs, was Jedem jedesmal scheine, auch ihm, dem es scheint, wirklich so sei, daſs diese von allem übrigen

und so auch vorzüglich vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn welcher es feststellt recht, so lange er es stehen liefse, dafs aber was das Gute betrifft doch wol keiner von ihnen so muthig wäre, dafs er sich unterstände zu behaupten, auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nüzlich aufstellte, das wäre ihm auch, so lange er es gelten liefse, wirklich nüzlich. Es müfste denn Jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

THEOD. Freilich.

SOK. Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

THEOD. Freilich nicht.

SOK. Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesezgebung zu treffen, und richtet alle Geseze, so viel er nemlich kann und weifs, so nüzlich für sich selbst ein als möglich. Oder sieht er auf et-
178 was anderes, indem er Geseze giebt?

THEOD. Gewifs nicht.

SOK. Erlangt er es nun auch jedesmal? oder verfehlt nicht auch Jeder gar vieles?

THEOD. Ich glaube, dafs sie auch verfehlen.

SOK. Noch mehr würde von hieraus besonders gewifs Jeder das nemliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das Nüzliche liegt. Es bezieht sich nemlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Geseze geben, so geben wir sie, weil sie nüzlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

THEOD. Freilich.

SOK. Komm also und laſs uns den Protagoras oder einen Andern, der dasselbe wie er behauptet, also fragen. Der Mensch ist das Maaſs aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des Weiſsen, des Schweren, des Leichten, kurz aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem er sie für solches haltend wie ihm begegnet richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

THEOD. Völlig so.

SOK. Sollen wir nun sagen, o Protagoras, daſs er auch das Kennzeichen dessen was sein wird in sich selbst hat, und daſs welcherlei Jeder glaubt, daſs für ihn sein werde, solcherlei auch ihm dem Glaubenden entsteht? Wie etwa mit der Wärme, wenn irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen; ein Anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegentheil: sollen wir sagen, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

THEOD. Lächerlich wäre das ja.

SOK. So glaube ich, ist über den künftigen süſsen oder herben Geschmak des Weines die Meinung des Landmanns, nicht aber die des Tonkünstlers entscheidend.

THEOD. Wie sonst!

SOK. Eben so wenig kann wol von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Turnmeister eine richtigere Vorstellung haben, als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach

auch ihm, dem Turnmeister, wohlklingend erscheinen wird.

Theod. Keinesweges.

Sok. So ist auch wenn ein Mahl bereitet wird das Urtheil dessen der bewirthet wird, und der kein Speisekünstler ist, minder gültig, als des Kochs Urtheil über die daraus zu erwartende Sinnenlust. Denn über das Angenehme, was Jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das, was künftig einem Jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein Jeder für sich selbst der beste Richter ist; oder ob du Protagoras, was Jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

Theod. Ei wol, o Sokrates; hierin eben verhiefs er ja vorzüglich besser zu sein als irgend einer.

179 Sok. Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewifs Niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er seine Zuhörer nicht überredete, dafs was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein Anderer besser beurtheilen könne, als eben er.

Theod. Vollkommen wahr.

Sok. Gehn nun nicht auch die Gesezgebungen und das Nüzliche auf die Zukunft? und mufs nicht doch Jeder gestehen, dafs ein gesezgebender Staat oft das Nüzlichste verfehle?

Theod. Sicher.

Sok. Bescheidentlich also können wir zu deinem Lehrer sagen, dafs er nothwendig ein-

gestehen muſs, Einer sei weiser als der Andere, und nur ein solcher sei ein Maaſs; ich aber der Unwissende könne auf keine Weise gezwungen werden ein Maaſs zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.

THEOD. An diesem Ort, o Sokrates, scheint mir der Saz am besten gefangen zu werden, wie er auch da gefangen ist, wo er die Meinungen Anderer gelten läſst, welche doch offenbar seine Säze nicht für wahr halten wollten.

SOK. Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Saz gefangen werden, daſs jede Vorstellung eines Jeden wahr sein soll. Was aber den gegenwärtigen Zustand eines Jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, daſs diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so daſs diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wol das richtige sagen mögen, und also auch unser Theaitetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsezte, daſs Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die für den Protagoras geführte Vertheidigung uns gebot, und dieses schwebende und bewegliche Dasein noch einmal betrachtend daran klopfen, ob es ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist ja aber schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

THEOD. Warlich keinesweges gering, vorzüglich in Jonien verbreitet er sich gar sehr.

Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Vertheidigung dieses Sazes.

SOK. Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an betrachten so wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

THEOD. Allerdings, Sokrates. Nur dafs was diese Herakleitischen oder wie du sagst Homerischen und noch Älteren betrifft, mit denen zu Ephesos, so viel deren der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bösartigen Thieren zerstochen nicht einen Augenblik still stehen können; denn ordentlich wie es in ihren Schriften heifst fliefsen sie auch, festen Fufs aber zu fassen bei einem Saz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen als nichts.
180 Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schiefsen diese ab; und willst du denn darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen, so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen von ganz neuer Wortverfertigung. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. Sondern sehr genau beobachten sie dieses, dafs ja nichts fest bleibe weder in der Rede noch auch in ihren eignen Seelen, indem sie wie mich dünkt besorgen, dies möchte etwas beharrliches sein, wogegen sie eben so gewaltig streiten, und es überall wo sie nur können vertreiben.

Sok. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn sie sind dir eben nicht freund. Dergleichen aber glaube ich werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

Theod. Was doch für Schülern, du Wunderlicher! Bei diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf, Jeder woher es ihm eben kommt begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon sagen wollte, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen; sondern wir müssen sie selbst, als ob wir sie wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

Sok. Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir nun nicht die Aufgabe zuerst von den Alten, welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen, so empfangen, dafs der Ursprung von Allem Okeanus und Tethys, Flüsse wären, und dafs nichts fest stehe; von den Neueren demnächst, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören thörichter Weise zu glauben, dafs einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, dafs alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, dafs Andere wiederum das grade Gegentheil von diesem behauptet haben, nemlich das Unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider be-

haupten, daſs Alles Eins ist und selbst in sich
besteht, indem es keinen Raum hat, worin es
sich bewegen könnte. Was nun, Lieber, sol-
len wir mit allen diesen beginnen? Denn all-
mählich vorrükkend sind wir unvermerkt in die
Mitte zwischen Beide gerathen, und wenn wir
uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen,
daſs wir ihnen entfliehen, werden wir Strafe
geben müssen, wie die, welche auf dem Ue-
181 bungsplaz nach der Linie spielen, wenn sie
nun von beiden ergriffen nach entgegengesezten
Seiten gezogen werden. Ich denke also, wir
wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich
stieſsen, in Betrachtung ziehen, die Flieſsen-
den, und wenn sich zeigt, daſs sie etwas Ge-
gründetes sagen, so wollen wir ihnen selbst
helfen uns ziehen, und wollen versuchen den
Andern zu entkommen. Wenn aber die, wel-
che das Ganze feststellen, etwas richtigeres zu
behaupten scheinen: so wollen wir im Gegen-
theil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das
Unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zei-
gen, daſs beide nichts tüchtiges vorbringen: so
würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die
wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns
selbst zutrauten, etwas rechtes zu sagen, und
darüber jenen uralten und höchst weisen Män-
nern abfällig würden. Sieh also zu, Theodo-
ros, ob es gerathen ist, uns in eine so groſse
Gefahr hineinzubegeben.

Theod. Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es ja jezt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, in wiefern beide Theile wol Recht haben.

Sok. Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist.

Der Anfang der Untersuchung aber muſs, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was doch eigentlich darunter verstehend jene sagen, daſs Alles sich bewegt. Ich will nemlich dieses sagen, ob sie nur Eine Art derselben verstehen, oder, wie mir scheint, Zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit Theil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich leiden, was uns etwa begegnen soll. Und sage mir, nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

THEOD. Das nenne ich so.

SOK. Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird da es vorher weiſs, hart da es weich war, oder irgend eine andere Veränderung erleidet: verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heiſsen?

THEOD. So scheint es mir.

SOK. Es kann nicht anders sein. Diese zwei Arten der Bewegung meine ich also, die Veränderung und die Ortsverwechselung.

THEOD. Und ganz Recht thust du daran.

SOK. Ist nun diese Eintheilung gemacht: so laſs uns dann mit denen reden, welche behaupten es bewege sich Alles, und sie fragen, Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowol durch Ortsvertauschung als durch Veränderung, oder Einiges auf beiderlei, Anderes nur auf einerlei Art?

THEOD. Beim Zeus, ich weiſs es nicht zu sagen; ich glaube aber sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

SOK. Wenigstens wenn nicht, o Freund, so müfste ihnen ja bewegtes erscheinen und auch feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, dafs Alles sich bewegt, als dafs Alles feststeht.

THEOD. Du sprichst vollkommen wahr.

SOK. Da nun Alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so mufs Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen.

THEOD. Nothwendig.

SOK. Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung. Sagten wir nicht, dafs sie die Entstehung der Wärme oder der Röthe oder
182 was du sonst willst, ohngefähr auf diese Art erklärten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem wirkenden und dem leidenden, und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmendes, nicht aber eine Wahrnehmung, und das Wirkende ein wie beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrükt. So höre es denn im Einzelnen. Das Wirkende nemlich wird weder Wärme noch Röthe, sondern ein warmes, ein rothes und so auch im Uebrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem Vorigen, dafs wir so sagten, nichts sei an und für sich Ein bestimmtes, also auch nicht das wirkende und leidende, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugend werde das Eine ein wie beschaffenes, das Andere ein Wahrnehmendes.

THEOD. Ich erinnere mich dessen; wie sollte ich auch nicht?

Sok. Das Uebrige wollen wir nun bei Seite sezen, ob sie es so oder anders meinen, und nur das Eine, weshalb wir dieses jezt besprechen, recht festhalten, indem wir sie fragen, Es bewegt sich Alles und fliefst, wie Ihr sagt, nicht wahr?

Theod. Ja.

Sok. Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir unterschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

Theod. Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

Sok. Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch noch sagen, was denn eigentlich seinen Ort wechselnd fliefst. Oder wie sollen wir sagen?

Theod. Grade so.

Sok. Da aber auch dieses nicht einmal beharrt, dafs das Fliefsende roth fliefst, sondern gleichfalls wechselt, so dafs es auch von eben diesem der Röthe einen Flufs giebt und Uebergang zu einer andern Farbe, damit es nicht auf diese Art als ein beharrendes ertappt werde; ist es nun wol möglich, dafs man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so dafs man es richtig benenne?

Theod. Wie sollte man wol, o Sokrates, und eben so wenig irgend etwas Aehnliches, da ja Alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, als immer fliefsend.

Sok. Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören, dafs sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

Theod. Wir dürfen es nicht, weil ja Alles sich bewegt.

SOK. Man darf also nicht mit gröſserem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und eben so mit jeder andern Wahrnehmung, da ja Alles auf alle Weise sich bewegt.

THEOD. Freilich nicht.

SOK. Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntniſs, wie wir Beide gesagt haben, Theaitetos und ich.

THEOD. So war es.

SOK. Wir haben also, als wir gefragt wurden was Erkenntniſs wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntniſs ist als Nicht-Erkenntniſs.

THEOD. So scheint es Euch ergangen zu sein.

SOK. Herrlich ist uns also die Befestigung unserer Antwort gerathen, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich Alles, damit eben
183 hiedurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, daſs, wenn Alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun es verhalte sich so oder so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

THEOD. Du sagst ganz recht.

SOK. Ausgenommen, Theodoros, daſs ich So gesagt habe und Nicht so. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die welche diesen Saz behaupten müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jezt noch giebt es für ihre Voraussezung keine Worte, es müſste etwa sein das Auf keine

Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen ganz unbestimmt ausgedrükt.

Theod. Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

Sok. So hätten wir also, o Theodoros, einerseits deinen Freund nun abgefertiget, und geben ihm immer noch nicht zu, dafs Jeder das Maafs aller Dinge sein soll, wenn einer nemlich nicht weise und verständig ist; andrerseits werden wir, dafs Erkenntnifs Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nemlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müfste denn Theaitetos hier noch etwas anderes sagen.

Theod. Vortreflich gesprochen, Sokrates. Denn da dieses zu Ende gebracht ist: so mufs auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Saz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

Th. Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, dafs das Ganze stehe, durchgegangen ist, wie ihr euch eben vorgenommen habt.

Theod. So jung noch, Theaitetos, und lehrst schon die Alten Unrecht thun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das Uebrige dem Sokrates Antwort geben willst.

Th. Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

Theod. Das heifst Reuter in die Ebene lokken, wenn man den Sokrates auf Reden herausfordert. Frage ihn nur, und du wirst es wol erfahren.

Sok. Dennoch dünkt mich, o Theodoros, dafs ich dem Theaitetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

Theod. Warum ihm nicht willfahren?

Sok. Den Melissos zwar und die Andern,
welche sagen, das Ganze sei Ein Unbewegli-
ches, scheue ich, dafs wir sie nicht etwas
läppisch mustern, minder jedoch sie scheuend,
als den einen Parmenides. Parmenides aber
ist nach dem Homeros ehrenwerth mir und zu-
gleich furchtbar. Denn ich habe Gemeinschaft
mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er
schon alt war, und es offenbarte sich mir in
ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des
Geistes. Ich fürchte daher, dafs wir theils was
er gesagt nicht verstehen, theils was er damit
gemeint noch viel weiter dahinten lassen wer-
den, und was noch mehr ist, dafs dasjenige,
weshalb unsere Rede so weit gegangen ist,
184 nemlich von der Erkenntnifs, was sie ist, un-
ausgemacht bleiben werde, wegen aller herzu-
strömenden Fragen, wenn man sie hören will,
zumal auch schon die unübersehlich vielfältige,
die wir jezt aufgerührt haben, wenn man sie
nur beiläufig untersuchen will, Ungebühr lei-
den, wenn man sie aber hinreichend ausführt,
die von der Erkenntnifs verdrängen wird.
Beides aber darf nicht sein, sondern wir müs-
sen versuchen, den Theaitetos dessen, womit
er schwanger ist über die Erkenntnifs, durch
unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

Theod. Wolan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also thun.

Sok. So erwäge denn, o Theaitetos, was das bisher Gesagte betrifft, auch noch dieses. Wahrnehmung sei Erkenntnifs, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

TH. Ja.

SOK. Wenn nun Jemand dich so fragte, Womit doch sieht der Mensch das Weifse und Schwarze, und womit hört er das Hohe und Tiefe, würdest du, glaube ich, sagen Mit den Augen und Ohren.

TH. Ich gewifs.

SOK. Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen, und sie nicht mit Spizfindigkeit aussondern, das ist gröfstentheils gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegentheil davon hat etwas unfreies und knechtisches, nur ist es bisweilen doch nothwendig. So ist es auch jezt nöthig, die Antwort die du gegeben hast dabei anzugreifen, in wiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das womit wir sehen die Augen sind, oder das vermittelst dessen, und das womit wir hören die Ohren, oder das vermittelst dessen?

TH. Vermittelst dessen wir jegliches wahrnehmen, dünkt mich besser als womit.

SOK. Arg wäre es auch, Sohn, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns neben einander lägen, und nicht Alle in irgend einem du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen zusammenliefen, mit der wir dann vermittelst jener, dafs ich so sage, Werkzeuge wahrnehmen was nur wahrnehmbar ist.

TH. Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

SOK. Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, ob wir mit einem und demselben in uns vermittelst jezt der Augen das Weifse und Schwarze, dann der andern wieder anderes auffassen, und ob du nicht be-

fragt alle diese auf den Körper zurükführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, daſs du selbst dies beantwortest und erklärst, als daſs ich mich für dich in Weitläuftigkeit einlasse. So sage mir denn, das vermittelst dessen du Warmes, Hartes, Leichtes, Süſses wahrnimmst, sezest du dies nicht Alles als zum Leibe gehörig? oder als zu einem Andern?

Th. Zu keinem andern.

Sok. Wirst du auch wol zugeben wol-
185 len, daſs du dasjenige, was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, unmöglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes, das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?

Th. Wie sollte ich nicht wollen?

Sok. Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du dies weder mittelst des einen Werkzeuges noch auch mittelst des andern von beiden wahrgenommen haben?

Th. Freilich nicht.

Sok. Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, daſs sie beide sind?

Th. Das denke ich.

Sok. Nicht auch, daſs jedes von beiden vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

Th. Freilich.

Sok. Und daſs sie beide zusammen Zwei sind, jedes von beiden aber Eins.

Th. Auch dieses.

Sok. Bist du nicht auch im Stande, mögen sie nun einander ähnlich sein oder unähnlich, dies zu erforschen?

Th. Vielleicht.

Sok. Dieses alles nun, vermittelst wessen denkst du es von ihnen? Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das gemeinschaftliche von ihnen aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das was wir sagen. Nemlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind: so weifst du doch, was du sagen würdest womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, sondern etwas anderes.

Th. Was wird es nicht, nemlich das Vermögen vermittelst der Zunge.

Sok. Ganz recht. Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein aussagst, und das wonach ich jezt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser Wahrnehmendes Jedes davon wahrnimmt?

Th. Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem Graden und Ungraden, und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Theile des Körpers nemlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

Sok. Ganz vortreflich, o Theaitetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.

Th. Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüfste ich nicht zu sagen, aufser dafs es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint mir vermit-

telst ihrer selbst das gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

Sok. Schön bist du, Theaitetos, und gar nicht, wie Theodoros sagt, häfslich; denn wer so schön spricht, der ist schön und gut. Aufserdem aber, dafs dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine grofse Wohlthat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, dafs Einiges die Seele selbst vermittelst ihrer selbst erforscht, Anderes aber vermittelst der verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

186 Th. Gar sehr leuchtet es mir ein.

Sok. Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was am meisten bei allem vorkommt?

Th. Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

Sok. Wol auch so die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerleisein und das Verschiedensein?

Th. Ja.

Sok. Und wie das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse?

Th. Auch hievon besonders dünkt mich die Seele das Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnifs sezt mit dem Künftigen.

Sok. Wolan denn! wird sie nicht die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen vermittelst des Getastes wahrnehmen?

Th. Ja.

SOK. Aber das Sein von beiden, und was sie sind, und ihre Gegensezung gegen einander und das Wirklich sein dieser Entgegensezung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurtheilen.

TH. In alle Wege.

SOK. Nicht wahr, Jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrükke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Thieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nuzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

TH. So ist es allerdings.

SOK. Kann nun wol dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

TH. Unmöglich.

SOK. Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntnifs haben?

TH. Wie könnte man doch, Sokrates.

SOK. In jenen Eindrükken also ist keine Erkenntnifs, wol aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

TH. Das leuchtet ein.

SOK. Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so grofse Verschiedenheiten zeigt?

TH. Das scheint wol nicht billig.

SOK. Welchen Namen nun legst du jenem bei, dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

TH. Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

SOK. Insgesammt also nennst du dies Wahrnehmung.

TH. Natürlich.

SOK. Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie ja auch nicht bis zum Sein gelangt?

TH. Nicht verliehen.

SOK. Also auch nicht zur Erkenntniſs?

TH. Nicht füglich.

SOK. Auf keine Weise also, o Theaitetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe.

TH. Es scheint nicht; vielmehr ist es jezt vollkommen deutlich geworden, daſs die Erkenntniſs etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

SOK. Aber wir haben ja doch nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden was die Erkenntniſs nicht ist, sondern
187 was sie ist. Indeſs sind wir doch nun wenigstens so weit vorgeschritten, daſs wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie sich für sich selbst mit dem was ist beschäſtiget.

TH. Dieses, o Sokrates, wird ja glaube ich das Vorstellen genannt.

SOK. Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn nach Auslöschung alles vorigen, ob du nun mehr siehst, da du doch bis hieher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wol die Erkenntniſs ist?

TH. Zu sagen, daſs alle Vorstellung es sei, o Sokrates, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen giebt. Es mag aber wol

die richtige Vorstellung Erkenntniſs sein; und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheinen, so wollen wir, wie jezt auch, dann versuchen etwas anderes zu sagen.

SOK. Das ist Recht, Theaitetos, und so muſs man etwas muthiger reden, als du anfänglich nur allzubedenklich warest zum antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehn, oder nicht so sehr glauben dasjenige zu wissen, was wir keinesweges wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jezt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntniſs?

TH. Das thue ich; denn dies leuchtet mir für jezt ein.

SOK. Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurükgehn?

TH. Worauf meinst du nur?

SOK. Es beunruhigt mich jezt sowol als auch sonst schon oft so, daſs ich in groſser Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor Andern gewesen bin, daſs ich nemlich nicht zu sagen weiſs, was für ein Ereigniſs doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

TH. Welches denn?

SOK. Daſs Jemand falsch vorstellt. Und auch jezt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen, oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

TH. Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im mindesten nöthig scheint. Denn

gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Muſse geredet, du und Theodoros, daſs uns nichts drängt in dergleichen Dingen.

Sok. Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel gethan, die Spur noch einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein Weniges gut, als Vieles ungenügend zu vollbringen.

Th. Allerdings.

Sok. Wie nun, was sagen wir eigentlich? Behaupten wir, daſs je eine Vorstellung wirklich falsch sei, und daſs der eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, so daſs sich dies in der Natur so verhalte?

Th. Das behaupten wir freilich.

Sok. Nun findet sich doch dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, daſs wir darum wissen, oder daſs wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen beiden befindlich will ich für jezt
188 liegen lassen, weil es uns jezt gar nicht zur Sache gehört.

Th. Dann freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

Sok. Ist es nun nicht nothwendig, daſs wer vorstellt entweder von dem etwas vorstelle wovon er weiſs, oder wovon er nicht weiſs?

Th. Nothwendig.

Sok. Daſs aber wer etwas weiſs dasselbe auch nicht wisse, oder wer nicht weiſs wisse ist doch unmöglich.

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Also wer das falsch vorstellt, wovon er weiſs, der glaubt wol, daſs es nicht dieses ist, sondern etwas Anderes, um welches

er auch weiſs, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht?

Th. Aber das ist ja unmöglich.

Sok. Oder das, wovon er nicht weiſs, hält er wol für irgend Anderes, wovon er ebenfalls nicht weiſs, und das hieſse Jemanden, der weder vom Sokrates weiſs noch vom Theaitetos, käme in den Sinn, Sokrates wäre Theaitetos oder Theaitetos Sokrates.

Th. Aber wie ginge das?

Sok. Doch wird auch Niemand glauben, etwas wovon er weiſs sei etwas wovon er nicht weiſs, noch auch auf der andern Seite, wovon er nicht weiſs, das sei etwas wovon er weiſs.

Th. Ein Wunder wäre ja das.

Sok. Wie soll also noch einer falsch vorstellen? Denn auſser diesem ist es doch unmöglich etwas vorzustellen, da wir ja von Allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierin scheint es unmöglich irgendwie falsch vorzustellen.

Th. Sehr wahr.

Sok. Wollen wir nun etwa lieber nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, daſs wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehn, sondern auf das Sein oder Nichtsein?

Th. Wie meinst du das?

Sok. Ob nicht etwa schlechthin wer von irgend einer Sache das was nicht ist vorstellt auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

Th. Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

Sok. Wie aber? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn uns Jemand fragt, Ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt? und

kann wol einer das was nicht ist vorstellen, sei es nun an und von irgend etwas oder an und für sich selbst? Darauf werden wir wie es scheint sagen müssen, wenn er nicht das Wahre glaubt, indem er etwas glaubt. Oder was wollen wir sagen?

TH. Eben dies.

SOK. Findet denn aber auch anderwärts dieses nemliche Statt?

TH. Was denn?

SOK. Ob wol jemand sieht, und doch nichts sieht?

TH. Wie könnte er?

SOK. Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem Nichtwirklichen gehören?

TH. Ich keinesweges.

SOK. Wer also etwas sieht, der sieht auch wirkliches.

189 TH. So scheint es.

SOK. Und eben so wer hört, hört Etwas und Wirkliches?

TH. Ja.

SOK. Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch Wirkliches.

TH. Auch das.

SOK. Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

TH. Nothwendig.

SOK. Und wer etwas vorstellt, nicht Wirkliches?

TH. Ich gebe es zu.

SOK. Wer also vorstellt was nicht ist, der stellt nichts vor?

TH. So scheint es.

Sok. Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiſs überhaupt gar nicht vorstellen?

Th. Offenbar, wie wir sehen.

Sok. So ist es demnach nicht möglich das was nicht ist vorzustellen, weder von etwas das ist, noch auch an und für sich?

Th. Es scheint nicht.

Sok. Also muſs falsch vorstellen etwas Anderes sein als was nicht ist vorstellen.

Th. Etwas anderes, so scheint es.

Sok. Weder auf diese Art also, noch so wie wir es vorher aufgefaſst hatten, giebt es eine falsche Vorstellung in uns.

Th. Nein freilich nicht.

Sok. Sondern etwa so wollen wir aussagen, daſs dieses geschehe.

Th. Wie denn?

Sok. Als eine verwechselte Vorstellung finde falsche Vorstellung statt, wenn Jemand etwas wirkliches mit einem andern wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, Jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, daſs er falsch vorstellt.

Th. Jezt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich Jemand etwas anstatt schön häſslich oder anstatt häſslich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

Sok. Offenbar, Theaitetos, behandelst du mich sehr obenhin und fürchtest mich gar nicht mehr.

Th. Wie so denn?

Sok. Du glaubst gar nicht, denke ich, daſs ich dieses „wirklich falsch" aufgreifen und dich fragen werde, ob es wol möglich ist, daſs

langsam schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei entgegengesezten nicht nach seiner eignen, sondern nach der Natur seines Gegensazes und sich selbst entgegengesezt werden könne. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich dreist gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, daſs falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

TH. Mir ja.

SOK. Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein Anderes und nicht als jenes in Gedanken zu sezen.

TH. Das ist es auch.

SOK. Wenn dies nun Jemandes Seele thut, so muſs sie doch nothwendig entweder Beides oder das Eine denken.

TH. Nothwendig.

SOK. Entweder zugleich oder nach einander.

TH. Sehr schön.

SOK. Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

TH. Was verstehst du darunter?

SOK. Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, daſs, so lange sie denkt, sie nichts anders thut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und ver-
190 neint. Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt, und auf derselbigen Behauptung beharrt, und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gespro-

chene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie aber du?

Th. Ich auch so.

Sok. Wenn also Jemand eins als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das Eine sei das Andere?

Th. Wie sonst?

Sok. So erinnere dich doch, ob du wol jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiſs häſslich und das Ungerechte gerecht, oder auch, welches die Summe von Allem ist, bedenke ob du wol jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das Eine sei doch gewiſs das Andere? oder ob nicht vielmehr ganz im Gegentheil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, daſs doch ganz gewiſs ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

Th. Du hast Recht.

Sok. Und glaubst du, daſs irgend ein Anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwiziger das Herz habe, ausdrüklich zu sich selbst zu sagen, daſs der Ochse doch gewiſs ein Pferd wäre, oder Zwei Eins?

Th. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn also das zu sich selbst reden Vorstellen heiſst: so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides aufnimmt, jemals sagen und vorstellen, als ob Eins das Andere wäre. Und auch du muſst jenes Wort von dem Einen anstatt des Andern fahren lassen; denn ich sage wiederum, so stelle niemand vor, daſs das häſsliche schön sei oder etwas dergleichen.

Th. Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so wie du sagst.

Sok. Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich Eins als das Andere vorzustellen.

Th. So scheint es.

Sok. Wer aber nur das Eine von Beiden vorstellt, das Andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewifs niemals vorstellen, dafs das Eine das Andere sei.

Th. Du hast Recht. Denn er müfste sonst etwas zugleich mit aufnehmen, was er gar nicht vorstellt.

Sok. Weder also, wer beides noch wer nur das Eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen; so dafs wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, der hat nichts gesagt. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Jedoch, Theaitetos, wenn sich diese gar nicht zeigen will als wirklich: so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

Th. Was für welche doch?

Sok. Das will ich dir nicht eher sagen, als ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen was ich meine. Werden wir es aber ge-
191 funden und uns frei gemacht haben, dann wollen wir, selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden in Beziehung auf die Andern, wie es denen dabei ergehen mufs. Müssen wir aber jede Hoffnung aufgeben, dann wollen wir uns, meine ich, demüthig dem Saz hingeben, wie Seekranke uns zu treten und

mit uns zu machen was er will. So höre denn was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage.

Th. Sage nur.

Sok. Ich will läugnen, dafs wir Recht hatten, als wir einräumten, wovon Jemand wisse, davon sei ihm unmöglich vorzustellen, dafs es etwas sei, wovon er nicht weifs; sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

Th. Meinst du etwa das, wovon auch ich damals als wir dies abhandelten vermuthete, es gehöre hieher, dafs bisweilen ich, der ich den Sokrates kenne, von fern bei Erblikkung eines Andern, den ich nicht kenne, glauben kann es sei Sokrates, von dem ich doch weifs. Denn in diesem Falle geschieht was du sagst.

Sok. Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, dafs wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen zugleich auch nicht wissen?

Th. Allerdings.

Sok. Lafs es uns also nicht so aufstellen, sondern so. Vielleicht wird man es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben; allein wir sind in einem solchen Gedränge, dafs wir nothwendig jede Rede noch einmal umdrehn und prüfen müssen. Sieh also zu, ob ich etwas sage. Ist es möglich, etwas was man vorher nicht weifs, nachher zu lernen?

Th. Das ist es freilich.

Sok. Also auch ein andermal anderes und wieder anderes?

Th. Wie sollte es nicht!

Sok. So seze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Guſs, welcher Abdrükke aufnehmen kann, bei dem Einen gröſser bei dem Andern kleiner, bei dem Einen von reinerem Wachs bei dem Andern von schmuzigerem, auch härter bei Einigen und bei Andern feuchter, bei Einigen auch grade wie er sein muſs.

Th. Ich seze ihn.

Sok. Dieser, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem gesehenen oder gehörten oder auch selbst gedachten, das drükken wir in diesen Guſs ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterhalten, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrükt, dessen erinnern wir uns und wissen es, so lange nemlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedrukt werden gekonnt: so vergessen wir die Sache, und wissen sie nicht?

Th. So soll es sein.

Sok. Wer nun auf diese Art weiſs, und dann etwas betrachtet was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

Th. Auf welche dann?

Sok. Indem er etwas, wovon er weiſs, bisweilen für etwas hält, wovon er weiſs, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiſs. Denn daſs dies unmöglich sei, haben wir im Vorigen nicht Recht gehabt einzuräumen.

Th. Was sagst du denn jezt davon?

Sok. So muſs man davon reden, indem man die Sache gleich von Anfang an näher bestimmt.
192 Wovon Jemand weiſs, indem er des-

sen Denkmal in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten wovon er ebenfalls weifs, indem es dessen Abdrukk hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich. Wiederum etwas, wovon er weifs, für etwas zu halten, wovon er nicht weifs noch auch dessen Gepräge hat; eben so wovon er nicht weifs für ein Anderes wovon er nicht weifs, oder etwas wovon er nicht weifs für etwas wovon er weifs. Ferner etwas das er doch wahrnimmt für ein anderes zu halten das er ebenfalls wahrnimmt, oder was er nicht wahrnimmt für ein anderes, was er auch nicht wahrnimmt, oder auch was er nicht wahrnimmt für etwas, das er wahrnimmt. Ferner auch das wovon er weifs und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemäfses Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weifs und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemäfses Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner was er weifs und wahrnimmt, ein richtiges Denkmal davon habend, für ein Anderes zu halten wovon er weifs, ist ebenfalls unmöglich; und wovon er weifs unter derselben Voraussezung und es wahrnimmt für ein Anderes das er wahrnimmt. Eben so, wovon er weder weifs noch es wahrnimmt, dies für ein Anderes wovon er weder weifs noch es wahrnimmt; oder wovon er weder weifs noch es wahrnimmt für etwas wovon er nicht weifs; oder etwas wovon er weder weifs noch es wahrnimmt für etwas das er nicht wahrnimmt. — In allen diesen Fällen ist ein Uebermaafs von Unmöglichkeit, dafs Jemand

darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, dafs in folgenden Fällen so etwas geschehe.

TH. In welchen nur wohl? ob ich vielleicht durch sie der Sache besser inne werde: denn jezt freilich folge ich gar nicht.

SOK. Dafs er das, wovon er weifs, für etwas Anderes halte, wovon er auch weifs und was er eben wahrnimmt; oder auch für etwas, wovon er nicht weifs, das er aber wahrnimmt; oder endlich etwas das er wahrnimmt und wovon er weifs für ein anderes, das er auch wahrnimmt, und wovon er weifs.

TH. Nun bleibe ich noch viel weiter zurük als vorher.

SOK. So höre es noch einmal auf diese Art. Ich der ich vom Theodoros weifs, und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und eben so auch vom Theaitetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? eben so bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr; dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichts desto weniger, und kenne euch bei mir selbst?

TH. So ist es allerdings.

SOK. Merke also von dem was ich sagen will zuerst dieses, dafs man dasjenige, wovon man bereits weifs, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen auch wieder wahrnimmt.

TH. Richtig.

SOK. Kann man nicht auch eben so das, wovon man nicht weifs, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder wahrnehmen allein?

TH. Auch das verhält sich so.

Sok. So sieh nur ob du mir jezt besser folgst. Sokrates kennt den Theodoros und 193
Theaitetos, sieht aber keinen von beiden noch auch kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu; niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theaitetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

Th. O ja, ganz recht.

Sok. Dies war das erste unter dem was ich aufgestellt habe.

Th. So war es.

Sok. Das zweite nun war, daſs wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne, und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der, von dem ich weiſs, sei der, von dem ich nicht weiſs.

Th. Richtig.

Sok. Das dritte war, daſs wenn ich von keinem von beiden weiſs, noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glauben kann, der eine von dem ich nicht weiſs, sei der andere von dem ich ebenfalls nicht weiſs. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art gehört alle die vorigen Fälle, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann sowol unter der Voraussezung, daſs ich euch beide kenne, als unter der, daſs ich euch beide nicht kenne, und unter der, daſs ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Eben so nun mit den Wahrnehmungen, wenn du jezt folgst.

Th. Jezt folge ich.

Sok. Es bleibt also übrig falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowol als dich kennend, und von euch beiden wie

von Siegelringen in jenem Wachs die Abdrükke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der ihm zugehörigen Gesichtswahrnehmung so zu vereinigen, dafs ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle, und wie beim Wiederanlegen der Schuhe beide vertauschend die Anschauung eines Jeden zu dem fremden Abdrukk hinwerfe, oder eben so fehle wie es mit dem Sehen in den Spiegel ergeht, wo was rechts ist auf die linke Seite hinüberfliefst: dann entsteht die Verwechselung der Vorstellung und das falsch vorstellen.

TH. Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr was bei der Vorstellung vorkommt dem gleicht was du anführst.

SOK. Eben so auch ferner wenn ich beide kennend, den einen aufser dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nemlich meine Kenntnifs des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, welches ich vorher eben so sagte, und du damals nicht verstandest.

TH. Ich verstand es nicht.

SOK. Ich sagte nemlich dieses, dafs wer den einen kennt und wahrnimmt, und eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntnifs von ihm hat, gewifs niemals glauben wird, dieser sei ein Anderer, den er auch kennt und wahrnimmt, und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntnifs hat. So war es doch?

TH. Ja.

SOK.

Sok. So blieb also eben das jezt angeführte übrig, wobei wir behaupten, dafs eine falsche Vorstellung entstehen könne, dafs nemlich wer beide kennt, und beide sieht oder sonst eine Wahrnehmung von ihnen hat, die Ab- 194
drükke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besizt, und so wie ein schlechter Schüze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, welches eben auch falsch genannt wird.

Th. Und ganz mit Recht.

Sok. Also auch wenn nur zu dem einen Abdrukk die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht, und sie den der abwesenden Wahrnehmung dann der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte, in dem, wovon jemand nicht weifs, noch es jemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jezt irgend etwas vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung bald richtig bald falsch gerathend; wenn sie nemlich grade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder mit einander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

Th. Das ist vortreflich gesagt, Sokrates.

Sok. Hast du erst auch dieses gehört: so wirst du es noch mehr sagen. Das richtig vorstellen ist doch etwas schönes, das sich irren aber etwas schlechtes?

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Dieses nun sagt man entstehe daher. Wenn Jemandes Wachs in der Seele stark auf-

getragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homeros die Aehnlichkeit mit dem Wachs andeutend sagt, eingezeichneten Abdrükke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch von gutem Gedächtnifs, ferner verwechseln sie nicht die Abdrükke der Wahrnehmungen, sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und geräumig gelegenen Abbilder leicht an das ihnen zugehörige vertheilen, was das wirkliche heifst, und solche Menschen selbst heifsen weise. Oder dünkt dich das nicht?

TH. Ueberaus sehr.

SOK. Wenn nun jemandes Mark rauh ist,
welches der in allen Dingen weise Dichter gar
loben will, oder wenn es schmuzig ist und
nicht von reinem Wachs, oder auch zu feucht
oder zu hart: so sind die mit dem feuchten ge-
lehrig zwar, aber auch vergefslich, die mit dem
harten aber das Gegentheil. Die aber haariges
und rauhes, und steiniges oder mit Erde und
Schmuz vermischtes haben, die haben auch un-
deutliche Abdrükke: undeutlich auch die zu
hartes haben, denn sie sind nicht tief genug;
undeutlich auch die feuchtes, denn weil sie sich
195 verlaufen, werden sie bald unkenntlich. Sind
sie nun überdies noch aus Mangel an Raum
übereinander gedrängt, wenn jemandes Seel-
chen nur klein ist: so werden sie noch undeut-
licher als jene. Also diese nun werden falsch
vorstellende; denn wenn sie etwas sehen oder
hören oder überdenken, so können sie nicht
schnell jedem das seinige zuweisen, sondern

sind langsam, und weil sie falsch anweisen, so versehen und verhören und verdenken sie sich oftmals, und diese heiſsen unverständig, und man sagt, daſs sie sich um das Wahre immer betrügen.

Th. Vortreflich über alle Maaſsen, o Sokrates.

Sok. Wollen wir also sagen, daſs es falsche Vorstellungen in uns giebt?

Th. Ganz stark.

Sok. Und auch richtige?

Th. Auch richtige.

Sok. Sollen wir also endlich glauben hinlänglich bewiesen zu haben, daſs es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiſs giebt?

Th. Vollkommen hinreichend.

Sok. Nun warlich, Theaitetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

Th. Wie so? weshalb sagst du das?

Sok. Aus Verdruſs über meine Ungelehrigkeit und mein in der That gar nicht zu beschwichtigendes Geschwäz. Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Stumpfsinnigkeit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht, und sich nicht überzeugen läſst und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Saz.

Th. Aber du, worüber bist du denn verdrieſslich?

Sok. Nicht nur verdrieſslich bin ich, sondern auch in Angst was ich antworten soll, wenn mich Jemand fragt, O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, daſs sie nicht in den Wahrnehmungen unter einander noch auch in den Gedanken, sondern in der

Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken liegt? Ich werde es bejahen, glaube ich, nicht ohne mich ein wenig zu brüsten als hätten wir etwas sehr schönes gefunden.

Th. Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts schlechtes zu sein, was wir jezt eben gezeigt haben.

Sok. Nicht wahr, Sokrates, wird er sagen, du meinst dafs wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber ihn sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd, welches wir auch jezt weder sehen noch betasten, sondern es nur denken, sonst aber nichts von ihm wahrnehmen? ich werde, glaube ich, bejahen, dafs wir dieses meinen.

Th. Und zwar mit Recht.

Sok. Wie nun, wird er sagen, die Elf die jemand nur denkt, wird er wol diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt? Komm nur und antworte du.

Th. Ich werde antworten, dafs im Sehen und Betasten wol Jemand die Elf für Zwölf halten kann; von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wol dies niemals vorstellen.

Sok. Wie aber? Glaubst du wol es habe einer einmal bei sich selbst etwa fünf und sieben, ich meine aber nicht, er habe sich sieben
196 ben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas; sondern die fünf und sieben selbst, welche wir als Denkmal in jenem Wachsgufs angenommen, und von ihnen gesagt haben, es sei unmöglich in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich

fragend, wieviel sie wol sind, und der Eine nun seine Meinung dahin gegeben sie machten Elf, der Andere aber Zwölf — oder werden sie alle glauben und sagen, daſs sie Zwölf machen?

TH. Nein, beim Zeus, sondern Viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer gröſseren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter; und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

SOK. Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas Anderes sagen will, als daſs er diese Zwölfe selbst, die im Wachsguſs, für Elf hält.

TH. So scheint es wenigstens.

SOK. Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurükk? Denn der, welchem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weiſs, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weiſs, welches wir als unmöglich annahmen und eben dadurch bewiesen, daſs es keine falsche Vorstellung gebe, damit man nicht annehmen müſste, daſs derselbe dasselbe wisse und zugleich auch nicht wisse.

TH. Ganz richtig.

SOK. Wir werden also zeigen müssen, daſs das falsch vorstellen etwas anderes ist als eine Verwechselung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre: so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber giebt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, daſs jemand das, wovon er weiſs, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

TH. Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates!

SOK. Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Rede nicht verstatten. Doch aber, denn man muſs ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, ganz unverschämt zu sein?

TH. Wie so?

SOK. Wenn wir sagen wollten, worin wol eigentlich das Wissen besteht.

TH. Und was ist dies unverschämtes?

SOK. Du scheinst nicht zu bedenken, daſs unsere ganze Unterredung von Anfang an eine Frage nach der Erkenntniſs gewesen ist, als ob also wir nicht wüſsten was sie ist.

TH. Ich bedenke es wol.

SOK. Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, daſs wir, die wir nicht wissen was Erkenntniſs ist, dennoch das Wissen zeigen wollen, worin es besteht? Aber, Theaitetos, schon seit langer Zeit sind wir ganz tief darin verstrikt, daſs wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn tausendmal haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wissen nicht davon, als ob wir einander hierüber verständen, während wir noch immer nicht wissen, was Erkenntniſs ist? Ja auch jezt wieder haben wir uns der Worte bedient nicht wissen und verstehen, als ob es uns ziemte sie zu gebrauchen, wenn uns doch noch die Erkenntniſs mangelt.

TH. Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

197 SOK. Ich auf gar keine, da ich bin wie ich bin; wäre ich jedoch ein Streitlustiger, wie denn ein solcher, wenn er auch jezt hier wäre, allerdings behaupten würde er enthielte sich

derselben, und uns was ich sage gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber geringe Leute sind, willst du, daſs ich es wage zu sagen, worin wol das Wissen besteht? denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

TH. So wage es also, beim Zeus! und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

SOK. Hast du wol gehört wie sie jezt das Wissen erklären?

TH. Vielleicht; indeſs im Augenblikk erinnere ich mich dessen nicht.

SOK. Man sagt nemlich es sei das Haben der Erkenntniſs.

TH. Richtig.

SOK. Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, der Besiz der Erkenntniſs.

TH. Auf welche Weise meinst du denn, daſs dieses von jenem unterschieden sei?

SOK. Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber was mir scheint, und prüfe es mit mir.

TH. Wenn ich es nur werde im Stande sein.

SOK. Mir also scheint Besizen und Haben nicht einerlei zu sein. Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, daſs er es an sich habe, sondern daſs er es besize.

TH. Und mit Recht.

SOK. Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntniſs auf diese Art zu besizen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf ge-

wisse Weise würden wir dann sagen können, daſs er sie immer hat, da er sie ja besizt. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. In einem andern Sinne aber auch, daſs er gar keine hat, sondern daſs ihm nur eine Gewalt über sie zukommt, indem er sie in einem ihm eigenthümlichen Behältniſs sich unterwürſig gemacht, sie zu nehmen und zu haben, wann er Lust hat, indem er fangen und wieder loslassen kann welche er jedesmal will, und dieses ihm frei steht zu thun so oft es ihm nur gefällt.

Th. So ist es.

Sok. Wie wir also in dem Vorigen ich weiſs nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereiteten, so laſs uns jezt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige die sich in Heerden zusammenhalten und von Andern absondern, andere die nur zu wenigen, noch andere welche einzeln unter allen wie es kommt umherſliegen.

Th. Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sok. In der Kindheit muſs man sagen sei dieses Behältniſs leer, und statt der Vögel muſs man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun Einer in Besiz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntniſs dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

Th. So soll es sein.

Sok. Daſs er aber, welche von diesen Er-
198 kenntnissen er will, jagt und greift, und sie dann festhält und wieder losläſst; siehe nun

zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor da er sie in Besiz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher abnehmen, was ich will. Du nimmst doch eine Rechenkunst an?

TH. Ja.

SOK. Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen vom Geraden und Ungeraden.

TH. So denke ich sie.

SOK. Vermittelst dieser Kunst nun, meine ich, hat Jemand sowol für sich die Erkenntniſs der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf Andere überträgt sie vermittelst ihrer wer dies thut.

TH. Ja.

SOK. Und wir sagen, wer sie übergiebt der lehre, und wer sie überkommt der lerne, wer sie aber hat, so daſs er sie besizt in jenem Taubenschlage, der wisse.

TH. Sehr wohl.

SOK. Nun merke schon auf das Folgende. Wer nun vollkommen ein Rechenkünstler ist, weiſs der nicht alle Zahlen? denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

TH. Wie sonst?

SOK. Nun rechnet ein solcher doch wol einmal etwas bei sich entweder Zahlen selbst oder auch etwas anderes auſser ihnen, was Zahl an sich hat.

TH. Wie sollte er nicht.

SOK. Und das Rechnen selbst wollen wir doch als nichts anderes sezen als das Suchen, die wievielste Zahl eine ist.

TH. Dafür.

SOK. Was er also weiſs scheint er zu suchen als ein nicht wissender, da wir doch

eingeräumt haben, daſs er alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

Th. O ja.

Sok. Werden wir nun nicht dies mit dem Besiz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend sagen, daſs es eine doppelte Jagd giebt, die eine vor dem Besiz, des Besizes wegen, die andere für den Besizer, wenn er greifen und in Händen haben will was er schon lange besessen hat. Eben so auch kann Jemand dieses nemliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntniſs hatte und es wuſste, doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntniſs einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besaſs, sie aber nicht bei der Hand hatte in Gedanken.

Th. Sehr richtig.

Sok. Darnach nun fragte ich eben vorher, mit was für Worten man dies ausdrükken soll, wenn der Rechenkünstler geht um etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige etwas zu lesen; als ein Wissender also, geht er in diesem Fall wieder um von sich selbst zu lernen was er weiſs?

Th. Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

Sok. Sollen wir also sagen, er lese oder rechne was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, daſs er alle Buchstaben, diesem, daſs er alle Zahlen wisse?

Th. Aber auch das ist ja unvernünftig.

199 Sok. Willst du also daſs wir sagen, um die Worte bekümmern wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will; nachdem wir aber festgesezt, etwas Anderes sei die Erkenntniſs besizen, etwas Anderes sie haben: so behaupten

wir, es sei zwar unmöglich, daſs, was Jemand besizt, er auch nicht besize, so daſs dies freilich sich niemals ereigne, daſs Jemand was er weiſs nicht wisse; eine falsche Vorstellung davon zu haben sei jedoch möglich, indem es möglich sei, daſs er nicht diese sondern eine andere Erkenntniſs statt dieser gefaſst hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durch einander fliegen, und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt; wenn er also glaubt Elf sei Zwölf, indem er die Erkenntniſs der Elf anstatt der der Zwölf gegriffen, gleichsam seine Holztaube statt seiner Kropftaube.

Th. Dies läſst sich annehmen.

Sok. Greift er aber die welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor was ist, und das nun sei die wahre und die falsche Vorstellung; und worüber wir vorher verdrieſslich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du thun?

Th. Beistimmen.

Sok. So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiſs, glüklich los. Denn daſs wir nicht besäſsen, was wir besizen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich Jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jezt ein noch ärgeres Ereigniſs sich zu zeigen.

Th. Was denn?

Sok. Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse die falsche Vorstellung sein soll.

Th. Wie so?

Sok. Zuerst schon dieses, daſs Jemand eine Erkenntniſs von etwas haben, und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht

durch Unwissenheit, sondern eben vermittelst seiner Erkenntniſs, ferner ein Anderes als dieses vorstellen und dieses als ein anderes: wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, daſs indem ihr Erkenntniſs einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern Alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältniſs hindert nichts, daſs nicht auch eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, daſs sie etwas wisse, und eine Blindheit, daſs sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntniſs machen kann, daſs sie etwas nicht weiſs.

TH. Vielleicht, Sokrates, haben wir eben die Vögel nicht richtig angenommen, indem wir sagten, sie wären sämmtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und daſs der Jagende, indem er bald die Erkenntniſs bald die Unkenntniſs ergreift, denselben Gegenstand vermittelst der Unkenntniſs falsch, vermittelst der Erkenntniſs aber richtig vorstelle?

SOK. Es ist nicht leicht, Theaitetos, dich nicht zu loben. Allein was du jezt gesagt hast, das besieh dir doch noch einmal. Es sei nemlich wie du sagst: so wird, wer die Unkennt-
200 niſs ergriffen hat, wie du behauptest, falsch
vorstellen. Nicht wahr?

TH. Ja.

SOK. Er wird aber doch wol nicht glauben falsch vorzustellen?

TH. Wie sollte er?

SOK. Sondern richtig, und wird sich verhalten wie ein Wissender dessen, worin er sich doch irrt.

TH. Wie anders?

SOK. Eine Erkenntnifs wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntnifs.

TH. Offenbar.

SOK. Nach einem langen Umwege also befinden wir uns wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns verfolgende Tadler sagen, Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntnifs und der Unkenntnifs, hält er die eine, um welche er weifs, für die andere, um welche er ebenfalls weifs? oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die er nicht weifs, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weifs? Oder hält er die um welche er nicht weifs, für die um welche er weifs? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besizer in irgend einem andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und sie weifs, so lange er sie besizt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genöthiget sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen? Was werden wir hierauf antworten, Theaitetos?

TH. Ja beim Zeus, Sokrates, ich weifs nicht was darauf zu sagen ist.

SOK. Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf, und zeigt uns, dafs wir Unrecht thaten, die falsche Vorstellung eher zu suchen als die Erkenntnifs, und diese dagegen fahren zu lassen? und dafs es unmöglich ist jene zu verstehen, ehe jemand die Erkenntnifs hinlänglich aufgefafst hat, was sie ist?

Th. Nothwendig, Sokrates, mufs man für jezt glauben was du sagst.

Sok. Was soll man also wieder von vorne sagen, dafs die Erkenntnifs sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

Th. Gewifs nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

Sok. So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um am wenigsten uns selbst zu widersprechen?

Th. Wie wir es in dem vorigen versucht haben, Sokrates; ich wenigstens weifs nichts anderes zu sagen.

Sok. Welches meinst du denn?

Th. Dafs richtige Vorstellung Erkenntnifs ist. Denn ohne Fehl ist das richtig vorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

Sok. Wer ins Wasser vorangeht, o Theaitetos, sagt, es werde sich ja selbst zeigen. So
auch wenn wir weiter gehn und diesem nach-
201 spüren, wird es uns vielleicht, wenn es uns
vor die Füfse kommt, das gesuchte auch zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

Th. Du hast Recht. Lafs uns also gehen und untersuchen.

Sok. Dies wol ist eine kurze Untersuchung; denn eine ganze Kunst beweiset dir schon, dafs dies nicht die Erkenntnifs ist.

Th. Wie so, und was für eine?

Sok. Die Kunst der vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt. Denn diese überreden vermittelst ihrer Kunst nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, dafs man sich vorstellt, was sie eben wollen. Oder hältst du sie für so bewunderns-

würdige Meister im Lehren, daſs sie wenn jemand, ohne daſs sonst einer dabei war, seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, verständen, während ein weniges Wasser verläuft, die wahre Beschaffenheit dessen was diesem geschehen ist, gründlich zu beweisen?

TH. Keinesweges glaube ich das, sondern daſs sie nur überreden.

SOK. Heiſst aber nicht überreden bewirken, daſs etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

TH. Was anders?

SOK. Wenn also Richter so wie es sich gehört überredet worden sind in Bezug auf etwas das nur wer es selbst gesehen hat wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses nach dem bloſsen Gehör urtheilend vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntniſs abgeurtheilt, so jedoch daſs die Ueberredung richtig gewesen, wenn sie nemlich als Richter gut geurtheilt haben?

TH. So ist es allerdings.

SOK. Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntniſs einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntniſs. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

TH. Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jezt wieder erinnere. Er sagte nemlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntniſs, die unerklärbare dagegen läge auſserhalb der Erkenntniſs. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

Sok. Gewiſs schön gesagt. Dies erkennbare aber und nicht erkennbare, sage an, wie er es unterschied, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich.

Th. Ich weiſs nicht ob ich es herausfinden werde; trüge es aber ein Anderer vor, so glaube ich, würde ich wol folgen.

Sok. Höre also einen Traum für den andern. Mich nemlich dünkt, daſs ich von Einigen gehört habe, die ersten gleichsam Urbestandtheile, aus denen wir sowol als alles übrige zusammengesezt sind, lieſsen keine Erklärung zu; sondern man könne nur jedes von ihnen an und für sich bezeichnen, nicht aber irgend etwas anderes davon aussagen, weder daſs sie seien, noch daſs sie nicht seien; denn alsdann würde ihnen doch ein Sein oder Nichtsein schon beigelegt, man dürfe ihnen aber nichts weiter zusezen, wenn man doch sie allein aussagen
202 wolle. Daher man ihnen weder das dieses noch das jenes noch das jedes noch das nur, noch dieses noch viel anderes dergleichen zusezen dürfe. Denn eben diese Begriffe laufen überall umher und werden mit allen zusammengefügt, immer aber als verschieden von denen, welchen sie beigelegt würden. Jene Dinge müſsten aber, wenn es möglich wäre sich über sie zu erklären und jedes seine eigenthümliche Erklärung hätte, ohne alle andern erklärt werden. Nun aber sei es unmöglich, daſs irgend eins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrükt werde; denn es gebe für sie nichts als nur genannt zu werden, sie hätten eben nur einen Namen. Was aber aus diesen schon zusammengesezt wäre, dessen Name wäre, so wie es selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer

Erklärung geworden. Denn Verflechtung von Namen sei das Wesen der Erklärung. Auf diese Art also wären die Urbestandtheile unerklärbar und unerkennbar, wahrnehmbar aber; die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wenn nun Jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinge: so sei zwar seine Seele darüber im Besiz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärung geben könne, der sei ohne Erkenntnifs über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung auch dazu habe, der sei defs allen mächtig, und habe alles vollständig zur Erkenntnifs beisammen. Hast du diesen Traum eben so gehört oder anders?

TH. Eben so ganz und gar.

SOK. Gefällt es dir auch, und sezest du dieses, dafs richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntnifs ist?

TH. Offenbar, versteht sich.

SOK. Also hätten wir auf diese Art heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht und ohne es zu finden alt geworden sind?

TH. Mir scheint doch, Sokrates, das jezt vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

SOK. Es ist auch ganz wahrscheinlich, dafs sich die Sache an sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntnifs sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung. Nur Eins will mir an dem Gesagten mifsfallen.

TH. Was denn?

SOK. Gerade was das herrlichste zu sein scheint, dafs nemlich die Urbestandtheile unerkennbar wären, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar.

Th. Ist dies nicht richtig?

Sok. Man mufs zusehn. Haben wir doch zu Geiseln für diesen Saz die Beispiele, von denen offenbar, wer dieses alles sagte, ausgegangen ist.

Th. Was für welche?

Sok. Die Urbestandtheile der Schrift und deren Verknüpfungen. Oder glaubst du, dafs wer aufgestellt, wovon wir reden, auf etwas Anderes dabei gesehen hat als hierauf?

Th. Nein, sondern hierauf.

Sok. Prüfen wir es also noch einmal von vorn, oder vielmehr uns selbst, ob wir so oder
203 nicht so lesen gelernt haben. Wolan zuerst, haben also die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

Th. Wahrscheinlich.

Sok. Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel Jemand so nach der ersten Silbe von Sokrates fragte, O Theaitetos, sprich, was ist So? was wirst du antworten?

Th. Es ist S und O.

Sok. Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

Th. So ist es.

Sok. So komm und sage eben so auch die Erklärung des S.

Th. Und wie sollte wol Jemand die Bestandtheile eines Bestandtheils angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn Jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar weder ein Geräusch noch einen Laut, und eben so die meisten Buchstaben. So dafs hiernach gar sehr gut gesagt ist, dafs sie unerklärbar sind, da selbst die deutlichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

Sok. Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntniſs.

Th. Wir scheinen ja.

Sok. Wie aber, daſs der Bestandtheil nicht erkennbar ist, wol aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

Th. Mich dünkt es doch.

Sok. Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämmtlichen? oder sie sei ein Besonderes erst aus der Zusammensezung von Jenen entstandenes?

Th. Sie sei die sämmtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

Sok. So betrachte es einmal an jenen zweien, dem S und O. Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

Th. Wie anders?

Sok. Er kennt also das S und O?

Th. Ja.

Sok. Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

Th. Das wäre ja toll und unvernünftig.

Sok. Allein wenn es nothwendig ist, daſs er jeden erkennt um beide zu erkennen: so muſs ja nothwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will, und so wird uns diese schöne Erklärung wieder entschlüpfen und verschwinden.

Th. Und das ja sehr schnell.

Sok. Wir bewachen sie eben nicht gut. Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesammten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere

Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

Th. Ganz gewiſs, und es mag sich wol eher so verhalten als anders.

Sok. Wir müssen zusehen, und nicht unmännlicher Weise einen so groſsen und herrlichen Saz verrathen.

Th. Keinesweges.

Sok. Es sei also, wie wir jezt sagen,
304 die Verknüpfung eine aus den jedesmal sich zusammenfügenden Bestandtheilen entstehende eigne Gattung, auf gleiche Weise bei den Buchstaben, und auch sonst überall.

Th. Allerdings.

Sok. Also Theile darf es von ihr nicht geben?

Th. Wie so nicht?

Sok. Weil was Theile hat, dessen Ganzes ist auch nothwendig die gesammten Theile. Oder sagst du, auch das Ganze sei ein aus den Theilen entstandenes eignes von den gesammten Theilen verschiedenes?

Th. Das will ich.

Sok. Ein Gesammtes aber und ein Ganzes, verstehst du darunter dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

Th. Dessen bin ich nicht gewiſs. Weil du aber immer befiehlst herzhaft zu antworten: so will ich es wagen und sagen, etwas anderes unter jedem.

Sok. Die Herzhaftigkeit, o Theaitetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das müssen wir sehen.

Th. Das müssen wir allerdings.

Sok. So wäre also der jezigen Erklärung zufolge das Ganze verschieden von dem Gesammten,

Th. Ja.

Sok. Wie aber die sämmtlichen und das Gesammte, ist dies auch verschieden? Wie wenn wir sagen Eins Zwei Drei Vier Fünf Sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder Drei und Zwei und Eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbige oder in jedem etwas anderes?

Th. Dasselbe.

Sok. Etwas anderes als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allen diesen Formeln also haben wir ein Gesammtes die Sechs gefunden?

Th. Ja.

Sok. Und wiederum, meinen wir nichts, wenn wir sagen die sämmtlichen?

Th. Nothwendig doch etwas.

Sok. Etwas anderes etwa als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allem also was aus Zahlen besteht nennen wir dasselbe das Gesammte und die sämmtlichen.

Th. So scheint es.

Sok. Nun laſs uns weiter dieses davon sagen. Die Zahl eines Akker Landes und der Akker ist einerlei?

Th. Ja.

Sok. Und mit dem Stadion eben so?

Th. Ja.

Sok. Und eben so wohl auch die Zahl eines Heeres und das Heer? und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art. Denn ihre gesammte Zahl ist auch das gesammte Sein eines jeden von ihnen.

Th. Ja.

Sok. Nun und die Zahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Theile?

Th. Nichts.

Sok. Und was Theile hat, besteht aus Theilen?

Th. Offenbar.

Sok. Eingestanden ist aber, daſs die sämmtlichen Theile das Gesammte sind, wenn die gesammte Zahl das gesammte Sein ist.

Th. So ist es.

Sok. Das Ganze besteht also nicht aus Theilen? Denn so wäre es ein Gesammtes, wenn es die sämmtlichen Theile wäre.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Kann aber ein Theil von irgend etwas Anderem sein was er ist, als von einem Ganzen?

Th. Von einem Gesammten.

Sok. Recht mannhaft, o Theaitetos, wehrst du dich. Das Gesammte aber, ist das nicht
205 eben dieses, ein Gesammtes, wenn ihm nichts abgeht?

Th. Allerdings.

Sok. Ist aber nicht eben dieses ein Ganzes, dem nirgends nichts abgeht? dem aber etwas abgeht, dieses ein weder Ganzes noch Gesammtes, in Bezug auf beides aus demselben dasselbe geworden?

Th. Jezt scheint mir das Ganze und das Gesammte in Nichts mehr verschieden zu sein.

Sok. Sagten wir nun nicht, wo Theile seien, da sei das Ganze und Gesammte die sämmtlichen Theile?

Th. Allerdings.

Sok. Wiederum, was ich eben wollte, muſs nicht die Silbe, wenn sie nicht die Buchstaben ist, dann auch die Buchstaben nicht als ihre Theile haben; oder wenn sie dasselbe ist

mit ihnen, dann auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein?

TH. So ist es.

SOK. Und damit dies nicht erfolgen möchte, sezten wir, sie sei etwas von ihnen verschiedenes?

TH. Ja.

SOK. Wie aber, wenn die Buchstaben nicht Theile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen was Theil derselben wäre, jedoch nicht die Buchstaben derselben?

TH. Auf keine Weise, o Sokrates! Denn soll ich einmal Theile von ihr zugeben, dann wäre es lächerlich, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

SOK. Nach dieser Rede also, Theaitetos, wäre die Silbe ganz und gar Ein ungetheiltes Wesen?

TH. So scheint es.

SOK. Erinnere dich nun, Freund, daſs wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind, und geglaubt haben es sei richtig gesagt, daſs von dem Ersten, woraus das Andere bestände, sich keine Erklärung geben lieſse, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesezt, und man nicht einmal das Sein hinzufügen und mit Recht davon aussagen könne, noch das Dieses, weil dies alles schon etwas anderes und fremdes wäre, und aus dieses Ursache nun war das erste unerkennbar und unerklärbar.

TH. Ich erinnere mich.

SOK. Giebt es nun wol eine andere als diese Ursache dafür, daſs es etwas einfaches und untheilbares ist? ich wenigstens sehe keine andere.

TH. Es zeigt sich auch wol keine.

Sok. Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Theile hat und Ein bestimmtes Wesen ist.

Th. Auf jede Weise.

Sok. Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein Ganzes, und diese ihre Theile: so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie die Buchstaben, da die sämmtlichen Theile sich einerlei gezeigt haben mit dem Ganzen?

Th. Freilich wol.

Sok. Ist sie aber Eins und untheilbar: so ist auch die Silbe eben so wol als der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn dieselbe Ursach wird beide zu demselben machen.

Th. Ich weiſs nichts anderes zu sagen.

Sok. Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandtheil aber sei das Gegentheil.

Th. Freilich nicht, wenn wir unserer Rede folgen.

Sok. Wie aber? wenn einer das Gegen-
206 theil behauptete, würdest du dem nicht lieber beistimmen nach allem, dessen du dir von Erlernung der Buchstaben her bewuſst bist?

Th. Was meinst du?

Sok. Daſs du beim Lernen nichts anderes thatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden, und eben so auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihre Stellung verwirre, wenn sie gesprochen und geschrieben wurden.

Th. Vollkommen richtig.

Sok. Und bei den Kitharisten vollkommen gelernt zu haben, heiſst das etwas ande-

res, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder zugeben wird, daſs man es die Urbestandtheile der Tonkunst nennen kann?

TH. Nichts anders.

SOK. Wenn man nun von den Urbestandtheilen und Verknüpfungen, deren wir selbst erfahren sind, auch auf die andern schlieſsen darf: so werden wir sagen müssen, daſs die Erkenntniſs der Urbestandtheile viel deutlicher sei und viel wirksamer, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandtheil aber nicht: so wollen wir dafür halten er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

TH. Offenbar.

SOK. Doch hievon lieſsen sich noch andere Beweise anführen, wie mich dünkt. Laſs uns aber nicht vergessen unsern vorliegenden Gegenstand hernach zu betrachten, was es doch wol sagen soll, daſs die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntniſs ist.

TH. So laſs uns denn sehen.

SOK. Wolan, in welchem Sinne will er wol hier eigentlich die Erklärung gemeint haben. Eines von dreien nemlich muſs er, wie es mir scheint, sagen wollen.

TH. Von welchen dreien?

SOK. Das erste wäre dieses, daſs man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelst der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder im Wasser, so in dieser Aus-

strömung des Mundes ausdrükkt. Oder scheint dir dies nicht Erklärung zu sein?

TH. Mir allerdings.

SOK. Und von dem, welcher dies thut, sagen wir, dafs er sich über etwas erklärt.

TH. Das sagen wir.

SOK. Dieses ist nun aber jeder zu thun im Stande schneller oder langsamer, zu äufsern, was er von jeder Sache meint, wer nur nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden Alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntnifs.

TH. Richtig.

SOK. Lafs uns aber deshalb nicht leichtsinniger Weise den verurtheilen, dafs er nichts gesagt habe, welcher von der Erkenntnifs die Erklärung gegeben hat, welche wir jezt untersuchen. Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern dafs, wer gefragt wird, was jedes ist, dem Fragenden nach den Bestandtheilen der Sache Rechenschaft geben könne.

TH. Wie meinst du das, Sokrates?

207 SOK. Wie Hesiodos vom Wagen sagt, die Hundert Hölzer des Wagens, die ich freilich nicht zu nennen wüfste, und ich glaube auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden was ein Wagen ist, dafs wir zu antworten wüfsten, Räder, Achsen, Obergestelle, Siz, Joch.

TH. Sehr zufrieden.

SOK. Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur Silbenweise antworteten, auslachen, dafs wir zwar richtig vorstellten und sagten was wir sagen, uns aber sehr mit Unrecht einbil-

deten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theaitetos die sprachkundige Erklärung zu besizen und zu geben. Mit Erkenntniſs aber spreche man nicht eher über etwas, bis man im Stande sei, neben der richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandtheilen zu beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

TH. Das ist gesagt worden.

SOK. So hätten auch wir zwar eine richtige Vorstellung vom Wagen, der aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könne, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung, und sei anstatt eines bloſs vorstellenden auch ein Kunstverständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das Ganze nach seinen Bestandtheilen durchgehen könne.

TH. Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

SOK. Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, daſs die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandtheilen Erklärung sei, die aber nach den nächsten oder nach gröſseren Verknüpfungen Unerklärtes, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen.

TH. Ich nehme es gänzlich an.

SOK. Und glaubst etwa, daſs Jemand von etwas Erkenntniſs habe, wenn dasselbe bald hiezu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder auch wenn er von demselben Dinge bald dieses vorstellt, bald jenes?

TH. Beim Zeus, ich gewiſs nicht.

SOK. Und erinnerst dich nicht, daſs dieses beim Lernen der Buchstaben dir und Andern im Anfange begegnet ist?

TH. Meinst du, dafs wir derselben Silbe bald diesen bald einen andern Buchstaben zugeschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesezt haben?

SOK. Eben dies meine ich.

TH. Dessen erinnere ich mich sehr wohl, beim Zeus, und glaube, dafs derjenige bei weitem noch nicht eigentlich weifs, mit dem es sich so verhält.

SOK. Wie nun, wenn bei solcher Gelegenheit einer, indem er Theaitetos schreibt, ein Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt; wenn er aber Theodoros schreiben will, ein T und ein E schrei-
208 ben zu müssen glaubt, und auch wirklich schreibt: soll man sagen, dafs er die erste Silbe eures Namens wisse?

TH. Wir haben ja nur eben eingestanden, dafs der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

SOK. Hindert nun etwas, dafs es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

TH. Nicht dafs ich wüfste.

SOK. Wird er nicht alsdann die Beschreibung nach den Bestandtheilen inne habend den Namen Theaitetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

TH. Offenbar.

SOK. Und dies ohne noch Erkenntnifs zu haben, aber richtig vorstellend?

TH. Ja.

SOK. Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung; denn er hatte ja beim

Schreiben die ganze Reihe der Bestandtheile, welches wir eben Erkenntniſs genannt haben.

Th. Richtig.

Sok. So giebt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man noch nicht Erkenntniſs nennen darf.

Th. So scheint es.

Sok. Nur im Traume sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtigste Erklärung der Erkenntniſs gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht aburtheilen? Denn vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntniſs beschriebe als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

Th. Ganz recht erinnerst du. Denn eine ist noch übrig; die erste war gleichsam ein Bildniſs des Gedankens durch die Stimme; das eben durchgegangene war der Weg zum Ganzen durch die Bestandtheile. Was meinst du aber mit der dritten?

Sok. Was die Meisten sagen würden, daſs man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das Gefragte von allen übrigen Dingen unterscheide.

Th. Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgend etwas geben?

Sok. Wie wenn du willst von der Sonne würde es dir, glaube ich, genügen anzunehmen, daſs sie das glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

Th. Vollkommen.

Sok. Merke auch recht weshalb es gesagt ist. Nemlich, wie wir eben sagten, wenn du das Unterscheidende eines Dinges auffassest, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten Einige, du habest seine Erklärung aufgefaſst. So lange du aber nur noch etwas gemeinschaftliches trifſt, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehn, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

Th. Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung zu nennen.

Sok. Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgend etwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefaſst hat, der wird dann Erkenntniſs von demjenigen erlangt haben, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

Th. So behaupten wir freilich.

Sok. Jezt aber, Theaitetos, nun ich zu dem Gesagten näher hinzutrete, verstehe ich wie bei den groſsen auf die Entfernung berechneten Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. So lange ich von ferne stand, schien mir etwas damit gesagt zu sein.

Th. Wie so kommt das?

Sok. Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir gelingen wird. Vorausgesezt ich
209 habe eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

Th. Ja.

Sok. Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

Th. So war es.

SOK. Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem wodurch du dich von Andern unterscheidest?

TH. Es scheint nicht.

SOK. Ich dachte also nur etwas gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgend ein Anderer.

TH. Nothwendig.

SOK. Wolan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen Andern? Denn seze, ich dächte mir, derjenige wäre Theaitetos, der ein Mensch wäre und Nase Mund und Augen hätte, und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, daſs ich mir mehr den Theaitetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den lezten der Myser?

TH. Wie sollte er?

SOK. Allein wenn ich mir auch nicht bloſs einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wol einen krumnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen, als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

TH. Um nichts mehr.

SOK. Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theaitetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch schon gesehen, unterscheidendes Merkmal in mir abdrükt und zurükläſst, und so alles übrige, woraus du bestehst, in wie fern dieses mich, auch wenn ich dir morgen begegne, erinnern und machen wird, daſs ich mir dich richtig vorstelle.

TH. Ganz recht.

SOK. Also auch die richtige Vorstellung von einem Jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

TH. So scheint es ja.

SOK. Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hiefse das also? Denn heifst dies, sich noch dasjenige dazu vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet: so ist das ja eine lächerliche Vorschrift.

TH. Wie so?

SOK. Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will alles andere Herumdrehen im Kreise, ohne dafs etwas von der Stelle komme, nichts sagen gegen diese Vorschrift. Man könnte es aber mit mehrerem Recht das Zureden eines Blinden nennen, denn uns zureden dafs wir doch nehmen möchten was wir schon haben, um das zu erfahren was wir schon vorstellen, das schikkt sich ganz vortreflich für einen Geblendeten.

TH. Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

SOK. Dafs wenn auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben: dann es eine gar herrliche Sache wäre um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntnifs, denn einsehn heifst doch Erkenntnifs haben? Nicht wahr?

TH.

Th. Ja.

Sok. Wer also gefragt wird was Erkenntniſs ist, der soll, wie es scheint, antworten, richtige Vorstellung mit Erkenntniſs der Ver- 210
schiedenheit verbunden. Denn das wäre nun nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

Th. So scheint es.

Sok. Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntniſs suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntniſs, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas andern. Weder also die Wahrnehmung, o Theaitetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntniſs sein.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntniſs? oder haben wir alles ausgeboren?

Th. Ich beim Zeus habe vermittelst deiner Hülfe sogar mehr herausgesagt, als ich in mir hatte.

Sok. Und unsre Geburtshelferkunst hat von diesem allen gesagt, es wären nur Windeier und nicht werth daſs man sie aufziehe.

Th. Auf alle Weise ja.

Sok. Gedenkst du nun, Theaitetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden: so wirst du, wenn du es wirst, dann besseres bei dir tragen vermöge der gegenwärtigen Prüfung, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmüthiger, und besonnener

Weise nicht glauben zu wissen was du nicht weiſst. Denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern groſsen und bewunderten Männer von jezt und ehedem. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugetheilt worden, ihr nemlich für die Frauen, und mir für edle und schöne Jünglinge. Jezt nun muſs ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Melitos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theaitetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

M E N O N.

Einleitung.

Wer das Ende des Theaitetos im Auge hat und es mit dem Anfang des Sophistes vergleicht, wo offenbar dieselben Personen wieder zusammenkommen mit bestimmter Rükweisung auf die dort getroffene Abrede, der wird sich billig wundern, daſs nicht auch hier dieses Gespräch unmittelbar auf jenes folgt. Und freilich müssen es sehr triſtige Gründe sein, um welcher willen eine so deutliche und absichtlich scheinende Anzeige auſser Acht gelassen wird. Allein eben deshalb sind sie auch von der Art, daſs sie vollständig erst dann können eingesehen werden, wenn Jemand vom Sophistes aus auf den Theaitetos und das, was durch die gegenwärtige Anordnung zwischen beide gestellt wird, zurüksehen kann. Nur soviel muſs doch Jedermann zugestehen, daſs jene Anzeige keine dringende Nothwendigkeit enthält, und die Möglichkeit mehrere Gespräche zwischen jene beiden einzuschieben nicht ausschlieſst. Denn wie leicht kann Platon allerdings zwar die Absicht gehabt haben, was wir jezt im Sophistes finden, unmittelbar nach dem Theaitetos auszuführen, hernach aber entweder durch besondere Veranlassungen dies und jenes noch zuvor zu erörtern aufgefordert worden sein, oder auch eingesehen haben, daſs er nicht alles, was nothwendig war,

um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, in Einem Gespräch gehörig durchnehmen könne, und deshalb hat er dann mehrere kleine dazwischen geknüpft, ohne jenen einmal angedeuteten Hauptfaden zu zerschneiden. Oder es könnte auch ursprünglich, als er den Theaitetos beendigte, seine Absicht gewesen sein, durch dieselbigen Personen das, was wir jezt im Menon finden, durchsprechen zu lassen, und dies oder jenes ihn späterhin bewogen haben, hiezu lieber Andere zu wählen, und jene einmal hingeworfene Andeutung für eine spätere Arbeit zu benuzen. Kurz jener äufsere vielfach erklärbare Umstand darf nicht gegen eine innere Nothwendigkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit auftreten, sobald nemlich gezeigt werden kann, dafs der Menon sich wirklich zunächst an den Theaitetos anschliefst, und auf jeden Fall zwischen ihn und den Sophistes mufs gesezt werden. Dies aber wird, so weit es sich hier zur Stelle erörtern läfst, hoffentlich durch folgende Zusammenstellung deutlich genug erhellen.

Die erste Andeutung finden wir darin, dafs im Theaitetos, wo der Gegensaz zwischen Wissen und Nichtwissen aufgestellt und in Betrachtung gezogen wird, Sokrates sagt, er wolle das Lernen und Vergessen als zwischen beiden liegend für jezt bei Seite sezen, und offenbar so davon redet, als läge darin auch eine Aufgabe, die er nur um seinen Hauptgegenstand nicht zu verlieren für ein anderes Mal aufsparen will. Grade diese Aufgabe nun wird im Menon zur Sprache gebracht, und wer aufmerksam vergleicht, kann sich nun schon um deshalb den Menon nicht mehr vor dem Theaitetos denken. Nicht anders aber wird sie gelöset, als wie Pla-

ton immer vorläufig zu thun pflegt, durch eine mythische Voraussezung, so dafs wir hier gerade dasjenige finden, was nach seiner Weise, wenn die Frage einmal aufgeworfen war, zunächst geschehen mufste. Da nun im Sophistes sowol als in andern offenbar dieser Reihe angehörigen Gesprächen dieselbe Frage mehr dialektisch und wissenschaftlich behandelt wird: so kommt natürlich der Menon näher an den Theaitetos und vor jenen zu stehen. Denn wäre, als Platon den Menon schrieb, schon in öffentlichen Darstellungen zur wissenschaftlichen Lösung dieser Frage soviel von ihm geleistet gewesen als wir in späteren Gesprächen finden werden: so hätte die mythische Behandlung derselben in diesem Gespräch keinen Sinn mehr gehabt, sondern Platon würde die Leser auf eine andere Art, die wir von ihm auch schon kennen, zu jenen Werken, wo dies bessere geschehen, zurükgewiesen haben. Dasselbe ergiebt sich, wenn man eine andere, ebenfalls durch mehrere von diesen Gesprächen hindurchgehende Frage berüksichtiget, nemlich die von der Unsterblichkeit. Wenn man erwägt, wie diese Idee zuerst im Gorgias und Theaitetos fast nur vorausgesezt und mythisch ausgezeichnet ist, dann hier als Erklärungsgrund einer Thatsache aufgestellt und gleichsam gefodert wird, anderwärts aber und vornemlich im Phaidon mit einem höheren Grade von wissenschaftlicher Anschaulichkeit dargethan und auseinandergesezt: so mufs Jeder nun schon einigermafsen mit Platons Verfahren bekannt gewordene gestehen, dafs nur durch diese Stellung des Menon jene steigende allmählig bis zum Mittelpunkt durchdringende Klarheit, welche dem Platon eigen ist, in diese Verhandlung kommt, und dafs das erste, was Platon nach jener allge-

meinen Aufstellung zu thun hatte, eben dieses war, zu zeigen, er sei berechtigt gewesen, die Unsterblichkeit auf solche Art vorauszusezen, wiefern nemlich alle Wissenschaft und alle Mittheilung mit ihr zugleich steht und fällt. Dies jedoch ist allerdings kein Beweis für diejenigen, welche den Phaidon für ein früheres Werk halten können als den Gorgias. Allein gegen diese können wir uns erst wenden, wenn wir nach unserer Anordnung jene beiden Gespräche mit einander vergleichen. — Behält man nun im Auge auf der einen Seite, wie diese beiden Fragen, die von der Möglichkeit des Lernens und die von der Unsterblichkeit, mit einander in Verbindung gebracht werden, und auf der andern Seite, wie die Frage von der Möglichkeit zur Erkenntnifs zu gelangen hier verschränkt ist in die andere von der Möglichkeit zur Tugend zu gelangen und von der Natur der Tugend überhaupt: so sieht man, dafs der Menon eben so unmittelbar zum Gorgias gehört wie zum Theaitetos, und dafs sich durch ihn die aufgestellte Ansicht von dem Verhältnifs dieser beiden Gespräche zu einander noch mehr bestätiget, indem er bestimmt ist, beide noch genauer zusammen zu ziehen und in einander zu verflechten, für diejenigen, welche etwa noch nicht begreifen konnten, wie theils die Hauptaufgaben beider Gespräche mit einander, theils in jedem von beiden das als Abschweifung vorgetragene mit dem Hauptgegenstande zusammenhinge. Und dies bestätiget jede genauere Betrachtung des Menon, welcher, je näher man ihn mit jenen beiden zusammenhält, um desto dichter sich ihnen anschliefst, und so unmittelbar, dafs man sich unmöglich noch etwas Anderes dazwischen denken kann. Daher

auch kaum etwas mehreres nöthig sein wird, als nur die einzelnen Angaben hinzustellen. Zuerst zeigt sich Jedem als leztes wiewol dort nicht bestimmt und ausführlich ausgesprochenes Ergebniſs des Theaitetos die Aufstellung und Entwikkelung des Begriffes der richtigen Vorstellung und der aufgezeigte Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen reinen Erkenntniſs. Dieser wird nun nicht nur im Menon als erwiesen vorausgesezt und ausdrüklich unter das Wenige gestellt, wovon Sokrates behaupten möchte, daſs er es wisse, sondern es leuchtet ein, daſs die entscheidende Behandlung der Frage über die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend nichts anderes ist als eine unmittelbare Folgerung, ein Corollarium aus dem Theaitetos, welches, was dieser zulezt herausgebracht, auf den Gegenstand des Gorgias anwendet. Eben so giebt uns der Menon eine unmittelbare Fortsezung des lezteren, indem darin gezeigt wird, daſs die Begriffe des Guten und der Tugend so wenig als durch das Angenehme im allgemeinen eben so wenig auch durch irgend eine genauer bestimmte Art zum Angenehmen zu gelangen, können bestimmt werden, sondern man beide zusammengehörige Begriffe rein für sich von Grund aus behandeln müsse. Und damit die Verbindung nicht übersehen werde, wird der Mitunterredner aufgeführt als ein Schüler des Gorgias, und ausdrüklich auf ein Gespräch des Sokrates mit diesem angespielt. Auch ganz in dem Sinne, wie Gorgias und seine Freunde das Schöne eingestehen muſsten, antwortet auch Menon. Und so wie das lezte Ergebniſs des Theaitetos bestätigend ausgesprochen wird, so wird auch das des Gorgias wiederholt, und gezeigt, es

sei noch kein leztes und treibe die Untersuchung höher hinauf.

Dasselbe zeigt sich gleichfalls, wenn man auf dasjenige sieht, was Nebensache ist oder zu sein scheint; denn auch dieses ist im Menon so durchaus einerlei mit jenen Gesprächen, daſs man daraus auf noch fortdauernde gleiche Verhältnisse und Beschäftigungen schlieſsen muſs. Derselbe Gebrauch des mathematischen zu Beispielen, wie im Theaitetos, ja sogar der gewählte Gegenstand in sichtbarem Zusammenhange mit jenem. Denn die dem Pythagoreischen Lehrsaz zum Grunde liegende Aufgabe, die Seite des doppelten Vierekkes zu finden, ist grade der Fall, wobei am unmittelbarsten, und gewiſs auch zuerst, die Unmeſsbarkeit zweier Linien gegen einander ist zur Anschauung gekommen. Diese Stätigkeit des Stoffes, aus welchem die Beispiele genommen werden, kann so wenig zufällig sein, daſs man vielmehr dadurch möchte in Versuchung geführt werden, dem Beispiel selbst noch einen höheren symbolischen Werth beizulegen, zumal wenn man bedenkt, daſs Platon überall in seinen Werken Denkzeichen sezt für die Hörer seiner unmittelbaren lebendigen Anweisungen. Doch möge auch dieses nur schwache Vermuthung bleiben oder vielleicht gar voreilig sein und falsch; offenbar deutet doch dieser sonst nirgends so vorkommende Gebrauch darauf, daſs während der Abfassung beider Gespräche Platon sich zugleich mit demselben Gegenstande, sei es nun mehr in mathematischer oder mehr in Pythagoreischer Hinsicht, beschäftigte. Ferner hängen die im Menon vorkommenden Beispiele aus der Naturlehre ganz deutlich zusammen mit dem, was im Theaite-

tos zur Erläuterung der Lehre des Protagoras beigebracht wurde, und sollen vertheidigend beweisen, daſs Sokrates dort wirklich im Sinne der Meister jener Schule ihre Lehren vorgetragen. Und diesen wird hier Gorgias als Schüler des Empedokles ausdrüklich beigesellt, und auch dadurch auf den innern Zusammenhang zwischen dem von ihm benannten Gespräch und dem Theaitetos aufmerksam gemacht. Eben so schlieſst sich der Menon an beide Gespräche an durch die gleiche Polemik. Denn die Anspielung auf Aristippos den Gastfreund reicher Tyrannen ist nicht zu verkennen, wo Menon der Gastfreund des groſsen Königs aussagt, Reichthum zusammenzubringen sei Tugend, ja auch da nicht, wo er die seiner Denkungsart, wie sie Xenophon schildert, nicht angemessene Einschränkung macht, daſs es nur auf rechtmäſsige Weise geschehen dürfe. Eben so wird Jeder an den Antisthenes denken, wo etwas verächtlich von Allen zugestanden und wiederholt bekräftiget wird, ein Sophist könne die Tugend nicht lehren, welches Antisthenes in einem dem Platon nicht annehmlichen Sinne behauptete, und wo sogar sein erster Lehrer Gorgias, als der hierauf keine Ansprüche machte, ihm zum Muster vorgestellt wird. Ferner hat der Menon mit dem Theaitetos und Gorgias gemein die gleiche Anspielung auf die Anklage des Sokrates. Wie im Theaitetos ihrer ausdrüklich und zwar ziemlich müſsig erwähnt, und sie im Gorgias fast geweiſsagt wird, und in beiden manches aus der Vertheidigungsrede sehr merklich wiederkommt: so erscheint hier der künftige Ankläger selbst, und man sieht seinen Zorn entstehen ganz so wie ihn Sokrates in der Vertheidigungsrede be-

schreibt. Und so gleiches Gepräge tragen diese Anspielungen, daſs offenbar die gleiche Veranlassung hier wie dort zum Grunde gelegen, und Menon in den gleichen Zeitraum mit jenen zusammenfällt. Noch besonders schlieſst sich aber dieses Gespräch dem Gorgias an durch das, was Sokrates dem Anytos abſragt und erzählt von den Athenischen Staatsmännern. Platon giebt sich nemlich das Ansehn aus dem, was er im Gorgias behauptet hatte, umzulenken in eine günstigere Meinung; aber nur scheinbar thut er es mit genug Ironie, die auch am Ende recht hell heraustönt. Es scheint freilich eine ordentliche Ehrenerklärung zu sein, die ihnen Sokrates ausstellt, ehrenwerthe und rechtliche Männer habe es immer viele gegeben unter den Staatskundigen zu Athen, und er wolle hier nur behaupten, daſs ihre Tugend nicht auf Erkenntniſs beruht habe, und daſs dies die Ursach gewesen, warum sie sie auch nicht lehren und mittheilen konnten, und diese Erklärung scheint um so kräftiger, da Sokrates nun in die gelinder gewendete Verurtheilung selbst den Aristeides mit begreift, den er vorher so sehr herausgehoben hatte vor den andern. Allein dieser, den er, was das Mittheilen betrifft, allerdings preiszugeben genöthiget war, bleibt nun doch von den übrigen Vorwürfen, deren hier nicht weiter erwähnt wird, frei, und die Möglichkeit wie er es bleiben könne, wird aufgestellt, da es doch solche geben kann, bei denen die richtige Vorstellung die sie einmal haben, unwandelbar bleibt; und eben dieses ist hingestellt als der wahre Werth der nicht von einer ganz durchgebildeten Vernunft begleiteten und also nicht auf eigentlicher Erkenntniſs beruhenden Tugend. Die Andern hingegen, de-

nen schon sonst gezeigt worden, daſs sie das Nüzliche nicht festzuhalten vermochten, werden ganz leise mit ihrer richtigen Vorstellung, die aber nicht bleiben will ohne Erkenntniſs, in die gleiche Klasse der Gottbegeisterten gesezt mit den Wahrsagern und Dichtern, und zulezt wird deutlich herausgesagt, wie es hiermit auch anderwärts gemeint gewesen, daſs nemlich diese Alle sich nur wie Schatten verhalten zu dem Einen, wenn es einen solchen gäbe, der da wisse und lehren könne.

Dies führt von selbst auf noch eine andere Aehnlichkeit des Menon mit dem Gorgias. In diesem nemlich fanden wir erklärende Rükweisungen auf mehrere frühere Gespräche; von dem Menon kann man sagen, daſs er fast alle aus der ersten Reihe berührt, und einen groſsen Theil ihres gemeinschaftlichen Inhaltes, für welchen die Entscheidung gleichsam noch offen gelassen war, mit klaren Worten abschlieſst und besiegelt. Dies gilt vornemlich vom Protagoras und den ihm unmittelbar zugehörigen Gesprächen, und um dieser Beziehung willen wird nun aus dem Protagoras, der schon zu fern lag, als daſs Platon nur durch eine oder die andere leise Andeutung auf ihn hinweisen konnte, vieles fast zu wörtlich und zu ausführlich wieder aufgenommen. Hier wird nun gezeigt, was von den Tugenden, wie sie gewöhnlich aufgezählt werden und schon nicht mehr die Eine Tugend sind, zurükkbleibt, wenn man sie von der Erkenntniſs trennt; und zugleich wird der ganze Streit, in welchem dort nicht nur Sokrates mit dem Protagoras, sondern auch jeder von beiden mit sich selbst befangen war, über das Erkenntniſssein und das Lehrbarsein der Tugend, eben durch den vor-

läufig festgestellten Unterschied der Erkenntniſs und der richtigen Vorstellung gelöset. So nemlich daſs gesagt wird, die höhere Tugend beruhe allerdings auf Erkenntniſs, aber auf einer höheren auch als jener Berechnung des Angenehmen, und sei dann auch lehrbar, in dem Sinne, in welchem dies überhaupt gesagt werden könne von dem Erinnern und Aufregen und Beleben der Ideen; die gewöhnliche bürgerliche Tugend aber sei nicht lehrbar, beruhe aber auch gröſstentheils nur auf richtiger Vorstellung, auf einem nicht bis zur wahren Erkenntniſs durchgedrungenen Gefühl. Ist uns also der Menon wegen des zuerst bemerkten unentbehrlich als Grundlage zu manchem folgenden und als befestigender Schluſsstein der Gespräche, welche den Anfang der zweiten Reihe bilden: so ist er es auch durch diese Rükweisungen als Schlüssel zu manchem noch nicht ausdrüklich aufgelösten in der ersten Reihe.

Auch wird hiedurch der Menon bei einiger Aufmerksamkeit eine neue Bestätigung der bisherigen Anordnung im Ganzen. Denn daſs er das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, sieht Jeder, und kein Verständiger wird etwa das Verhältniſs umkehren und sagen wollen, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig angedeuteten. Dasselbe gilt vom Phaidros, auf welchen auch hier bestimmt genug zurükgewiesen wird durch eine Annäherung der Diction, die auch ohne irgend wörtliche Uebereinstimmung fast wie eine Anführung auffällt, aber ohne daſs aus dem ganz anders gestimmten Ton unseres Gesprä-

ches auf eine plumpe Art ausgewichen würde. Auch hier wird Niemand bei Vergleichung beider Stellen eine andere Ansicht möglich finden, als dafs der Menon zurüksähe auf den Phaidros, es müfste denn jemand überall gar kein Verhältnifs zwischen der mythischen und philosophischen Darstellung anerkennen wollen, und muthwillig verwirren, was von selbst ins Licht zu treten strebt.

Dies ist die Ansicht, welche man von den ziemlich verwikkelten Beziehungen dieses Gesprächs erhält, wenn man sich auf den Haupt- und Angelpunkt gestellt hat, von welchem aus man allein alles richtig übersehen kann. So ausgerüstet wird es dann auch nicht schwer fallen zu beurtheilen, welche Bewandnifs es wol haben kann mit zwei andern sehr weit von dieser entfernten Ansichten.

Die eine war bisher noch nicht eben laut geworden, sondern wurde nur einzeln von zum Theil sehr ehrenwerthen Kennern des Alterthums gehört, könnte aber zu einem ziemlichen Grade von Wahrscheinlichkeit ausgebildet werden, das heifst meiner Ueberzeugung nach weit besser als Herr Ast seitdem wirklich gethan hat. Diese will nemlich unser Gespräch dem Platon absprechen, weil sie meint, es habe wenig philosophischen Gehalt, der nicht anderwärts bestimmter und besser ausgesprochen wäre, es sei daher zum Verständnifs der Platonischen Philosophie auch ziemlich entbehrlich, und in Absicht auf Anordnung und Behandlung auch des Platon nicht sonderlich würdig. Und gewifs wer sich einmal, weil er das Gespräch nicht in dem gehörigen Zusammenhang betrachtete, von dem ersten überredet hat, der kann leicht das lezte durch manche Einzelheiten be-

legen, die ihm nur um so mehr auffallen müssen, je weniger er das Ganze versteht. Gleich der abgebrochene Anfang ohne allen Eingang ist nicht sehr platonisch, und ein Eingang schien hier um so nothwendiger, als wir nun erst mitten im Gespräch ganz unerwartet erfahren, daſs Anytos von Anfang an mit dabei gewesen, was nirgends im Platon sonst vorkommt. Auch könnte nur durch einen Eingang die Wendung gerechtfertiget werden, auf welcher der lezte Theil des Gespräches beruht, daſs Menon nach einem Lehrer in der bürgerlichen Tugend verlange; denn in dem Gespräche selbst ist dies nirgend vorbereitet. Mehrere harte Uebergänge und ungleichmäſsige Fortschritte scheinen sich auch nur durch einen in der Mimik doch nirgends recht heraustretenden Ungestüm erklären zu lassen; und die Aehnlichkeit mit dem Phaidros und Protagoras könnte um so mehr als eine sehr mittelmäſsige Nachahmung erscheinen, da sich kaum denken läſst, wie Platon sich könne genöthiget gesehen haben, zum zweiten Male zu thun, wovon er das Unfruchtbare schon früher aufgedekkt, nemlich nach einer Beschaffenheit der Tugend, ob sie lehrbar ist oder nicht, zu fragen eher als nach ihrer Natur. Von allen diesen Ausstellungen aber bleibt für den, welcher den philosophischen Gehalt des Gespräches recht gewürdiget hat, dennoch nichts anderes übrig, als daſs er mit uns den Menon für eine von den loseren nicht vollkommen durchgearbeiteten Darstellungen des Platon halten wird. Denn dies zugegeben begreifen sich alle einzelnen Beschuldigungen, und verschwinden zum Theil, da sie fast durchgängig mit den aufgezeigten vielfachen Nebenabsichten des Gespräches zusammen-

men-

mentreffen, dessen Vernachlässigung im Einzelnen dem Platon um so eher zu verzeihen ist, da ihm wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem Theaitetos die gröſseren folgenden Werke schon vorschwebten, und er eilte, zu diesen zu kommen. — Und warlich nichts ist wol wunderlicher als wenn man verlangt, daſs alle Werke auch eines groſsen Meisters von gleicher Vollkommenheit sein sollen, oder die es nicht sind soll er gleich nicht verfertiget haben. Was hingegen den Vorwurf betrifft, daſs in diesem Gespräch gesucht werde, was vor einer andern Untersuchung nicht möglich ist zu finden: so steht es damit so arg nicht. Denn durch die Voraussezung, die Tugend werde nur dann und in so fern lehrbar sein als sie Erkenntniſs ist, wird jene Frage ein Theil der ursprünglichen, was die Tugend an sich ist oder nicht ist. Und was sonst Herr Ast unplatonische Behauptungen unseres Gespräches nennt, das läuft theils darauf hinaus, daſs er den in Bezug auf den gröſsten Theil des Inhaltes nur vorbereitenden Charakter des Gespräches durchaus nicht anerkennen, theils daſs er dem Platon nicht gestatten will, die Worte in verschiedenen Gesprächen in dem einen in engerem in dem anderen in weiterem Sinne, und hier mehr wissenschaftlich dort mehr nach Art des gemeinen Lebens zu gebrauchen. Gefiele ihm dies zu erlauben, so könnte er nicht so darüber herfahren, daſs die Tugend von der hier die Rede ist von der φρόνησις getrennt wird; und es würde ihm nicht entgangen sein, daſs grade die Unterscheidung der bürgerlichen Tugend von der Tugend im höheren Sinne hier recht soll angeregt werden. Alles übrige erledigt sich theils aus dem ange-

führten, theils scheint es mir keine besondere Berüksichtigung zu verdienen, bei so vielem unläugbar vortreflichem und platonischem, wovon man einen andern wahrscheinlichen Verfasser wol nirgends finden möchte.

Die andere der unsern auf andere Weise entgegengesezte Ansicht, welche wir noch zu berüksichtigen haben, ist die bekannte, welche auf den Menon einen grofsen ausgezeichneten Werth legt, weil er ein herrliches Uebungsstükk sein soll in der sogenannten Vernunftlehre, auch die Sokratische Hebammenkunst darin mit vorzüglicher Geschiklichkeit ausgeübt sei, und, hat man ihn erst verständig präparirt, gar viel Schönes davon den Knäblein in der Schule könne demonstrirt werden. Nur Schade, dafs Platon keine logischen Uebungsstükke zu fertigen pflegte, die eher in dem späten Machwerk der kleinen ihm untergeschobenen Gespräche gefunden werden, und dafs, wenn er hier selbst etwas so darzustellen scheint, es nur geschieht, um die ganz andern Absichten dienende Einführung eines fremdartigen Bestandtheiles doch einigermafsen zu übertünchen. Schade auch, dafs wir von seiner Hebammenkunst nach dem Begriff, den er selbst im Theaitetos aufstellt, weit kunstreichere und fruchtbarere Beispiele finden in den kunstreicheren Gesprächen, und er dieses nur für einen ersten Anfang erklärt, die Vorstellungen zum Bewufstsein zu bringen, und es in der That auch etwas leicht behandelt hat, wie es den mathematischen Elementen gebührt im Vergleich mit den philosophischen, an denen er sonst diese Kunst zu üben pflegt. Schade endlich, dafs man diesen Menon selbst und ganz nicht eben so leicht präpariren und de-

monstriren kann als man es mit einzelnen abgerissenen Stükken daraus gethan hat, die man aber dann selbst in ihrer Beziehung auf das Ganze nicht versteht. Daher sind denn auch diese Lobredner selbst in einem lehrreichen Streite begriffen, welches wol eigentlich die Meinung des Platon sein möge über die Lehrbarkeit der Tugend, ob es ihm wol ein Ernst sei mit der ganzen Frage, und ob die Entscheidung, daſs sie nur durch göttliche Schikkung erlangt werde, wol mit andern Aeuſserungen des Philosophen zusammenstimme. Und viele wahrhaft göttliche Männer sind unter den Streitenden, denen auch, was sie irgend verstehen sollen, aus göttlicher Schikkung kommen muſs, weil sie sich darauf gesezt haben, was an Anderem hängt, für sich allein zu betrachten, und die auſser einer warnenden Stimme auch noch einer zurufenden und ermunternden bedürfen, um zu hören, wo der Schriftsteller die Antworten ertheilt auf ihre weisen Fragen. Denn verständen sie nur selbst seine Stimme, so würden sie auf drei Stellen besser geachtet haben, auf die Art, wie er die erste Frage stellt, ob die Tugend Erkenntniſs sei oder etwas ganz von der Erkenntniſs gesondertes und verschiedenes; dann auf die Beschränkung, daſs in der bürgerlichen Tugend die richtige Vorstellung wol dieselben Dienste leisten könne wie die Erkenntniſs, und endlich auf die lezte Aeuſserung über den wahren Staatsmann.

Was die Personen betrifft: so wird zwar Anytos, der Ankläger des Sokrates, meines Wissens weder vom Platon noch Xenophon bei seinem Vatersnamen genannt. Diogenes und Athenaios aber halten den Anytos dieses Gesprächs und den Ankläger des Sokrates für

einen und denselben, und die ganze Art, wie er hier aufgeführt wird, spricht zu deutlich dafür, daſs Platon diesen in Gedanken gehabt, als daſs man noch anderer Gewährsmänner bedürfen sollte. Darum ist auch nicht nöthig zu forschen, wer wol die vielen Schriftsteller sein mögen, bei denen Gedike gefunden, der Ankläger des Sokrates sei ein Sohn des Anthemion gewesen. Menon ist unstreitig derselbe, dessen Xenophon im Feldzuge des Kyros erwähnt, wenn gleich Platon ihn nicht als einen so verworfenen Ruchlosen schildert. Vaterland, Schönheit, Reichthum und die Freundschaft des Thessalischen Aristippos, der nicht auch ein zwiefacher wird sein sollen, sind zutreffende Umstände genug.

MENON.

MENON. SOKRATES. EIN KNABE DES MENON. ANYTOS.

MEN. Kannst du mir wol sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann? oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch angelernt sondern von Natur sie den Menschen einwohnt oder auf irgend eine andere Art? 70

SOK. O Menon, vor diesem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und wurden bewundert ihrer Reitkunst wegen und ihres Reichthums, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen! und nicht die lezten sind darin die Mitbürger deines Freundes Aristippos des Larisäers. Daran nun ist euch Gorgias Schuld. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er zu Liebhabern seiner Weisheit wegen die ersten unter den Aleuaden sowol, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als unter den übrigen Thessaliern. Und so hat er euch auch diese Gewohnheit angewöhnt, daſs ihr ohne Scheu und mit edler Zuversicht antwortet, wenn euch jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hel-

lenen, was nur jeder wollte ihn zu fragen, und nie lieſs er einen ohne Antwort. Hier aber, lieber Menon, steht es ganz entgegengesezt; es ist ordentlich wie eine Dürre an Weisheit eingetreten, und sie scheint ganz aus unsern Ge-
71 genden fort zu euch gezogen zu sein die Weisheit. Wenigstens wenn du hier jemand so fragen willst, wirst du nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte: O Fremdling, du scheinst mich ja für gar glükselig zu halten, daſs ich von der Tugend doch wenigstens wissen soll, ob sie lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, daſs ich nicht einmal dieses, was die Tugend überall ist, ordentlich weiſs. Auch mir selbst, Menon, geht es eben so; ich theile die Armuth in dieser Sache mit meinen Landsleuten, und tadle mich genug darüber, daſs ich gar nichts von der Tugend weiſs. Wovon ich aber gar nicht weiſs, was es ist, wie soll ich davon irgend eine besondere Beschaffenheit wissen? Oder dünkt dich das möglich, daſs wer den Menon gar nicht kennt wer er ist, doch wissen kann, ob er schön ist oder reich oder auch nur vornehm oder ob ganz das Gegentheil davon? Dünkt dich das möglich?

MEN. Nein freilich. Aber weiſst du in der That nicht einmal was die Tugend ist, Sokrates? und soll ich das von dir auch zu Hause erzählen?

SOK. Nicht nur das, Freund, sondern auch daſs mir auch noch kein Anderer vorgekommen ist, der es gewuſst hat, so viel mich dünkt.

MEN. Wie? ist dir Gorgias gar nicht vorgekommen, als er hier war?

Sok. O ja.

Men. Nun, und es schien dir nicht, daſs er es wisse?

Sok. Ich habe kein sehr gutes Gedächtniſs, Menon, so daſs ich jezt im Augenblikk nicht zu sagen weiſs wie es mir damals schien. Allein vielleicht weiſs er es, und du, was er gesagt hat. Bringe mich also darauf, wie er sie erklärte; oder wenn du das nicht willst, so sage es selbst. Denn du bist doch gewiſs derselben Meinung wie er.

Men. Das bin ich.

Sok. So lassen wir jenen, da er ohnedies abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der Götter willen, was sagst du daſs die Tugend ist? Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich die glükseligste Lüge möge gelogen haben, wenn sich zeigt, daſs du es weiſst und Gorgias, ich aber gesagt habe, mir sei noch nie einer vorgekommen, der es wisse.

Men. Das ist ja gar nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst, wenn du willst die Tugend des Mannes, so ist es leicht, daſs dieses des Mannes Tugend ist, daſs er vermöge die Angelegenheiten des Staates zu verwalten, und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzuthun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, daſs ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, daſs sie das Hauswesen gut verwalten muſs, alles im Hause gut im Stande halten und dem Manne gehorchend. Eine andere wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowol Knaben als Mädchen, und eines Alten, sei er ein Freier wenn du willst, oder ein Knecht. Und so giebt es noch gar viele andere Tugenden, so daſs man nicht in

Verlegenheit sein kann, von der Tugend zu sagen was sie ist. Denn nach jeder Handlungsweise und jedem Alter hat für jedes Geschäft jeder von uns seine Tugend, und eben so auch, Sokrates, glaube ich mit der Schlechtigkeit.

SOK. Gar besonders glüklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen. Allein, Menon, um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wol ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei; was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, in sofern wären sie viele und vielerlei und von einander unterschieden, als sie Bienen sind? oder sind sie hierin wol nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Gröfse oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

MEN. Dieses, dafs sie nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

SOK. Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung: so würdest du mir doch wol etwas zu antworten wissen.

MEN. Das würde ich.

SOK. So ist es nun auch mit den Tugenden, dafs, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämmtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehn haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die

Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

MEN. Ich glaube zwar es zu verstehn; aber doch habe ich das wornach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

SOK. Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, dafs es eine andere giebt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die Uebrigen? oder auch von der Gesundheit und von der Gröfse und Stärke eben so? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein und eine andere die der Frau? oder ist es überall derselbe Begriff wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?

MEN. Dieselbe dünkt mich wol die Gesundheit des Mannes zu sein und der Frau.

SOK. Also auch wol Gröfse und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Dieses derselben meine ich aber so, dafs es der Stärke keinen Unterschied macht in dem Stärkesein, ob sie in einem Manne ist oder in einer Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

MEN. Mir nicht.

SOK. Der Tugend aber soll es in dem Tugendsein einen Unterschied machen, ob sie
in einem Knaben ist oder in einem Alten, in 73
einem Manne oder in einer Frau?

MEN. Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, dafs dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

SOK. Wie doch? sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wohl zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

MEN. Ja.

SOK. Ist es nun wol möglich, Staat oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

MEN. Gewiſs nicht.

SOK. Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten: so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

MEN. Nothwendig.

SOK. Dasselbe also bedürfen Beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nemlich und Besonnenheit?

MEN. Offenbar.

SOK. Und wie? ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wol gut sein?

MEN. Gewiſs nicht.

SOK. Wol aber wenn besonnen und gerecht?

MEN. Ja.

SOK. Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut.

MEN. So scheint es.

SOK. Gewiſs aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.

MEN. Nicht füglich.

SOK. Da also die Tugend eine und dieselbe ist für Alle: so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt daſs sie sei, und du mit ihm.

MEN. Was sonst als daſs man vermöge über die Menschen zu herrschen, wenn du doch etwas suchst, was durch alles geht.

SOK. Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes,

Menon, und eines Knechtes, daſs er vermöge zu herrschen über seinen Herrn? und dünkt dich noch ein Knecht zu sein wer herrscht?

MEN. Das dünkt mich keinesweges, Sokrates.

SOK. Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst daſs man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusetzen, gerecht nemlich, ungerecht aber nicht?

MEN. Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

SOK. Die Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

MEN. Wie meinst du das?

SOK. Wie bei irgend etwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Gestalt, nicht so schlechthin die Gestalt. Deshalb nemlich würde ich so sagen; weil es auch noch andere Gestalten giebt.

MEN. Und ganz recht würdest du sagen, denn auch ich nenne nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

SOK. Was für welche doch? sprich. Wie 74
auch ich dir andere Gestalten nennen könnte, wenn du es fordertest: so nenne auch du mir andere Tugenden.

MEN. Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Groſsmuth und viele andere.

SOK. Wiederum also ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nemlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Art als vorhin; die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.

MEN. Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die eine Tugend in allen finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

SOK. Ganz natürlich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter zu bringen. Denn du siehst doch ein, daſs es sich so mit jedem verhält. Wenn dich Jemand nach dem fragte was ich eben anführte, Was ist doch Gestalt, Menon, und du ihm sagtest, das Runde, und er dann sagte eben wie ich, Ist das Runde die Gestalt oder eine Gestalt, so würdest du wol sagen, eine Gestalt?

MEN. Freilich.

SOK. Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Gestalten giebt?

MEN. Ja.

SOK. Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch: so würdest du sie nennen?

MEN. Das thäte ich.

SOK. Und wiederum wenn er dich über die Farbe gleichermaſsen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das Weiſse wäre Farbe, der Fragende dann erwiederte, Ist das Weiſse die Farbe oder eine Farbe: so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere giebt.

MEN. Das würde ich sagen.

SOK. Und wenn er dich hieſse andere Farben nennen: so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das Weiſse.

MEN. Ja.

SOK. Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte, Immer kommen wir auf vieles; aber nicht also, sondern da du doch dieses Viele insgesammt mit Einem Namen

benennst und behauptest, jedes davon sei Gestalt, und zwar ohnerachtet sie einander entgegengesezt sind: was ist doch dieses, was das Runde nicht minder unter sich begreift als das Gerade, was du eben Gestalt nennst, und behauptest, das Runde sei nicht minder Gestalt als das Gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

Men. Freilich so.

Sok. Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das Runde sei nicht mehr rund als gerade, und das Gerade nicht mehr gerade als rund?

Men. Keinesweges, Sokrates.

Sok. Aber Gestalt, sagst du, sei das Runde nicht mehr als das Gerade, und das eine nicht mehr als das Andere.

Men. Richtig.

Sok. Was ist nun also das, dem du diesen Namen Gestalt beilegst? versuche es zu beschreiben. Wenn du nun dem, der so fragt, sei es nun über die Gestalt oder über die Farbe, sagtest, Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, noch weifs ich was du
meinst: so würde er sich vielleicht wundern 75
und sagen, Verstehst du nicht, dafs ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist? Oder wüfstest du es auch hierin nicht anzugeben, wenn dich Jemand fragte, was doch im Runden und Geraden und dem übrigen was du Gestalt nennst in Allem dasselbe ist? Versuche es anzugeben, damit du daran auch eine Uebung habest auf die Antwort über die Tugend.

Men. Nein, sondern gieb du es an, Sokrates.

Sok. Soll ich es dir zu Gefallen thun?

Men. Freilich.

SOK. Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

MEN. Allerdings.

SOK. So will ich mich daran geben; denn es lohnt.

MEN. Allerdings.

SOK. Wolan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Gestalt ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nemlich soll uns Gestalt sein, was allein unter allen Dingen überall die Farbe begleitet. Genügt es dir, oder begehrst du es noch anders? denn ich meines Theils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

MEN. Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

SOK. Wie meinst du?

MEN. Daſs dasjenige Gestalt ist nach deiner Erklärung, was überall der Farbe folgt.

SOK. Gut.

MEN. Wenn nun einer läugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber eben so im ungewissen wäre wie über die Gestalt, was meinst du dann geantwortet zu haben?

SOK. Doch das Rechte meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortſechtern: so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, daſs wir wie du und ich jezt als Freunde mit einander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müſste ich dann freilich sanfter und kunstmäſsiger antworten. Dies kunstmäſsigere mag aber wol sein, daſs man nicht nur das Rechte antworte, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fra-

gende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit wie eine Grenze und ein leztes? Alles dergleichen nehme ich hier für einerlei. Vielleicht nun würde Prodikos uns zuwider sein; du aber nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

MEN. O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

SOK. Auch Fläche nennst du etwas, und etwas anderes wiederum Körper, eben wie die in der Meſskunst?

MEN. Ja, auch das.

SOK. Hieraus wirst du vielleicht schon 76
verstehen, was ich meine unter der Gestalt. Denn in allen Gestalten sage ich, daſs, was den Körper begrenzt, eigentlich die Gestalt ist: so daſs ich im Allgemeinen sagen möchte, die Gestalt sei die Grenze des Körpers.

MEN. Und was nennst du Farbe, Sokrates?

SOK. Du bist übermüthig, Menon! einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir nicht zurükrufen und mittheilen, was Gorgias sagt, daſs die Tugend sei.

MEN. Aber wenn du mir dies wirst erklärt haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiſs sagen.

SOK. Auch verhüllt, o Menon, kann Jeder, sobald du nur sprichst, merken, daſs du schön bist, und daſs du noch Liebhaber hast.

MEN. Wie so?

SOK. Weil du immer nur befiehlst im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja

immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. Und vielleicht hast du es auch mir schon abgemerkt, daſs ich den Schönen nicht gewachsen bin. Ich will dir also den Willen thun und antworten.

MEN. Allerdings thue mir den Willen.

SOK. Ist es dir also genehm, daſs ich dir nach Gorgias Weise antworte, der du doch am besten folgen wirst?

MEN. Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

SOK. Nicht wahr, ihr nehmt gewisse Ausflüsse an aus Allem was ist nach Empedokles?

MEN. Ganz recht.

SOK. Und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehn?

MEN. Allerdings.

SOK. Und daſs von den Ausflüssen einige einigen Gängen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu groſs oder zu klein?

MEN. So ist es.

SOK. Nun nennst du doch etwas Gesicht?

MEN. Allerdings.

SOK. Hieraus nun vernimm was ich meine, sagt Pindaros. Nemlich Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluſs aus den Gestalten.

MEN. Ganz vortreflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefaſst zu haben.

SOK. Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefaſst. Und überdies, glaube ich, merkst du, daſs du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, und viel anderes dieser Art.

MEN. Allerdings.

SOK.

Sok. Es ist nemlich eine gar prächtige Antwort, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Gestalt.

Men. Mir wenigstens.

Sok. Aber nicht sie, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Theils mich überzeuge, sondern jene ist die bessere. Und auch du, glaube ich, würdest sie nicht dafür halten, wenn du nicht, wie du gestern sagtest, genöthiget wärest, vor den Weihungen fortzugehn, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

Men. Gern bliebe ich, Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

Sok. Am guten Willen wollte ich es nicht
fehlen lassen, sowol deinetwegen als meinetwe- 77
gen dir dergleichen zu sagen; wenn ich nur nicht unvermögend sein werde, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im Allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist; und höre auf, Vieles aus Einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerstoſsen; sondern gesund laſs sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist. Die Beispiele dazu hast du ja von mir erhalten.

Men. So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt „sich erfreuen am Schönen und es vermögen." Und dies nenne ich Tugend, daſs man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

Sok. Meinst du mit dem, der dem Schönen nachstrebt, einen Streber des Guten.

Men. Ganz eigentlich.

Sok. Etwa als gäbe es Einige die das Böse begehren, und Andere die das Gute? und schei-

nen dir, Bester, nicht Alle das Gute zu begehren?

MEN. Nein, mir nicht.

SOK. Sondern Einige das Böse?

MEN. Ja.

SOK. In der Meinung daſs es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend daſs es böse ist begehren sie es doch?

MEN. Beides, dünkt mich.

SOK. Glaubst du denn also, Menon, daſs Jemand das Böse kennend daſs es böse ist, es dennoch begehrt?

MEN. Allerdings.

SOK. Und was meinst du begehre er? daſs es ihm werde?

MEN. Daſs es ihm werde. Denn was sonst?

SOK. Etwa glaubend, daſs das Böse dem nuzt, dem es zu Theil wird? oder das Böse kennend, daſs es dem schadet, dem es beiwohnt?

MEN. Einige wol indem sie glauben. das Böse nüze, Andere auch indem sie es kennen, daſs es schadet.

SOK. Und dünkt dich denn, daſs diejenigen das Böse erkennen, daſs es böse ist, welche glauben das Böse nüze?

MEN. Das dünkt mich wol nicht recht.

SOK. Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das Böse; sondern das vielmehr, was sie für gut halten, es ist aber eben böse, so daſs die, welche das Böse nicht erkennen, sondern glauben es sei gutes, offenbar das Gute begehren. Oder nicht?

MEN. Diese scheinen ja wol.

SOK. Und wie, die das Böse begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, daſs das Böse dem schade, dem es zu Theil wird, die

erkennen ja doch, daſs sie Schaden davon haben werden?

Men. Nothwendig.

Sok. Und diese glauben nicht daſs die 78
Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

Men. Auch das ist nothwendig.

Sok. Und nicht, daſs die Elenden unselig sind?

Men. Ich glaube wol.

Sok. Giebt es nun wol irgend einen, der elend sein will und unselig?

Men. Nein, dünkt mich, Sokrates.

Sok. Also, o Menon, will auch Niemand das Böse, wenn er doch nicht ein solcher sein will. Denn was hieſse wol anders elend sein, als dem Bösen nachstreben, und es erlangen?

Men. Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und Niemand will das Böse.

Sok. Sagtest du nun nicht so eben, die Tugend wäre das Gute wollen, und es vermögen?

Men. Das sagte ich.

Sok. Ist nun dieses gesagt: so kommt das Wollen Allen zu; und insofern ist keiner besser als der andere.

Men. So scheint es.

Sok. Sondern offenbar, wenn Einer besser ist als der Andere, so wäre er in Bezug auf das Können vorzüglicher.

Men. Allerdings.

Sok. Dies also ist, wie es scheint, nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das Gute herbeizuschaffen.

Men. Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich daſs es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

SOK. Laſs uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. Daſs man vermag das Gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

MEN. Das sage ich.

SOK. Nennst du aber nicht Gutes so etwas wie Gesundheit und Reichthum? ich meine Gold und Silber besizen, und Ansehn und Aemter im Staate. Nennst du etwa andere Dinge Gutes als dergleichen?

MEN. Nein, sondern alles dergleichen meine ich.

SOK. Wol! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet der angestammte Gastfreund des groſsen Königes! Sezest du nun zu diesem Verfahren etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

MEN. Mit nichten, Sokrates, sondern Schlechtigkeit.

SOK. Auf alle Weise also muſs, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Theil der Tugend; wo nicht, so wird er nicht Tugend sein, obschon Gutes herbeischaffend.

MEN. Wie könnte er auch wol ohne diese Tugend sein!

SOK. Aber Gold und Silber nicht herbeischaffen, wenn es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen Andern, wäre nicht auch dieser Nichterwerb und Mangel Tugend?

MEN. Offenbar wol.

Sok. Der Erwerb solcher Güter also wäre um nichts mehr Tugend als ihr Nichterwerb auch; sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, das Schlechtigkeit

Men. Es dünkt mich nothwendig zu sein, 79
so wie du sagst.

Sok. Behaupteten wir nun nicht vor kurzem, jedes von diesen sei ein Theil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

Men. Ja.

Sok. Also, o Menon, scherzest du mit mir.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil ohnerachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerkrümeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge Gutes herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche wie du selbst behauptest ein Theil der Tugend ist.

Men. Das behaupte ich.

Sok. Also folgt ja aus dem was du eingestehst, Alles, was man thut, mit einem Theile der Tugend zu thun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit, sagst du, sei ein Theil der Tugend, und so jede von diesen.

Men. Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

Sok. Dafs ohnerachtet ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede Handlung sei Tugend wenn sie mit einem Theile der Tugend verrichtet wird; als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im Ganzen, und als würde ich sie nun schon erken-

nen, wenn du sie auch nach ihren Theilen zerstükkelst. Also bedarf es wie mich dünkt noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon, Was ist denn die Tugend, wenn jede Handlung, in der sich ein Theil der Tugend findet, Tugend sein soll? Denn das sagt derjenige, welcher sagt, daſs jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, daſs es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer kenne einen Theil der Tugend was er ist, der nicht weiſs, was sie selbst ist?

MEN. Das denke ich wol nicht.

SOK. Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich dir vorher antwortete wegen der Gestalt, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu suchendes und noch nicht eingestandenes antworten wollte.

MEN. Und mit Recht gewiſs verwarfen wir sie, o Sokrates.

SOK. Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Theile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgend jemanden deutlich machen zu können, noch auch sonst irgend etwas, wenn du es auf eben die Weise wie dieses erklärst; sondern es wird immer die alte Frage zurükkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nicht gesagt?

MEN. Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.

SOK. Antworte also nochmals von vorne, was du sagst daſs die Tugend sei, du und dein Freund?

MEN. O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin,

daſs du allemal so selbst in Verwirrung bist, und auch Andere in Verwirrung bringst. Auch jezt kommt mir vor, daſs du mich bezauberst und 80
mir etwas anthust und mich offenbar besprichst, daſs ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seefisch dem Krampfrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jezt etwas ähnliches angethan daſs ich erstarre. Denn in der That an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiſs dir nichts zu antworten; wiewol ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut wie mich dünkt. Jezt aber weiſs ich überall nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich weislich gehandelt, daſs du von hier nicht fortreisest, weder zur See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als Fremder thätest: so würde man dich vielleicht als einen Zauberer abführen.

Sok. Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Ich weiſs wol, weshalb du mich so abgebildet hast.

Men. Weshalb meinst du denn?

Sok. Damit ich dich wieder abbilden möchte. Ich weiſs das von allen Schönen, daſs sie gern mögen abgebildet werden. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht wieder abbilden. Ist nun dein Krampffisch selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich

ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keinesweges bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung, und ziehe nur so die Andern mit hinein. So auch jezt, was die Tugend ist, weiſs ich keinesweges; du aber hast es vielleicht vorher gewuſst ehe du mich berührtest, jezt indeſs bist du einem Nichtwissenden ganz ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wol ist.

Men. Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weiſst, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weiſst, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daſs es dieses ist, was du nicht wuſstest?

Sok. Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitsüchtigen Saz du uns herbringst? Daſs nemlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiſs, noch was er nicht weiſs. Nemlich weder was er weiſs, kann er suchen, denn er weiſs es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiſs, denn er weiſs ja dann auch nicht, was er suchen soll.

Men. Scheint dir das nicht ein gar schö-
81 ner Saz zu sein, Sokrates?

Sok. Mir gar nicht.

Men. Kannst du sagen weshalb?

Sok. O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Men. Was sagten denn diese?

Sok. Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

Men. Aber was? und wer waren die es sagten?

Sok. Die es sagen, sind Priester und Priesterinnen so viele es deren giebt, denen daran gelegen ist, von dem was sie verwalten Rechenschaft geben zu können. Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wohl, ob dich dünkt, daſs sie wahr reden. Sie sagen nemlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daſs sie jezt zwar ende, was man sterben nennt, und jezt wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse man aufs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen Phersephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren Seelen giebt sie der obern Sonne im neunten Jahre zurükk, aus welchen dann ruhmvolle thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblikt hat; so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daſs nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie ja auch früher gewuſst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, daſs wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heiſst, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist dem-

nach ganz und gar Erinnerung. Keinesweges also darf man jenem streitsüchtigen Saze folgen; denn er würde uns träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns thätig und forschend, welchem vertrauend, daſs er wahr sei, ich eben Lust habe mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist.

MEN. Ja, Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, daſs wir nicht lernen, sondern daſs, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist? Kannst du mich wol belehren, daſs sich dieses so verhält?

SOK. Schon eben sagte ich, daſs du schlau bist, Menon; auch jezt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, sondern nur Erinnerung, da-
82 mit ich nur gleich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

MEN. Nein warlich, Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgend wie zeigen kannst, daſs es sich so verhält, wie du sagst, so thue es.

SOK. Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch unternehmen, dir zu Liebe. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgend einen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

MEN. Sehr gern. Du da komm her.

SOK. Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

MEN. Sehr gut; er ist im Hause aufgezogen.

SOK. Merke also wohl auf, wie er dir erscheinen wird, ob als erinnerte er sich oder als lernte er von mir.

MEN. Das will ich thun.

SOK. Sage mir also, Knabe, weiſst du wol, daſs ein Vierekk eine solche Figur ist?

KN. Das weiſs ich.

SOK. Giebt es also ein Vierekk, welches alle diese Seiten, deren viere sind, gleich hat?

KN. Allerdings.

SOK. Hat es nicht auch diese beiden, welche durch die Mitte hindurchgehn, gleich?

KN. Ja.

SOK. Ein solcher Raum nun kann doch gröſser und kleiner sein.

KN. Freilich.

SOK. Wenn nun diese Seite zwei Fuſs hätte und diese auch zwei; wieviel Fuſs enthielte das Ganze? — Ueberlege es dir so. Wenn es hier zwei Fuſs hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht der ganze Raum einmal zwei Fuſs?

KN. Ja.

SOK. Da er nun aber auch hier zwei Fuſs hat, wird er nicht von zweimal zwei Fuſs?

KN. Das wird er.

SOK. Zweimal zwei Fuſs ist er also?

KN. Ja.

SOK. Wieviel nun zweimal zwei Fuſs sind, das rechne aus und sage es.

KN. Viere, o Sokrates.

SOK. Kann es nun nicht einen andern Raum geben, der das doppelte von diesem wäre, sonst aber ein eben solcher, in dem alle Seiten gleich sind wie in diesem?

KN. O ja.

SOK. Wieviel Fuſs muſs der halten?

KN. Acht Fuſs.

SOK. Gut! Nun versuche auch mir zu sagen, wie groſs jede Seite in diesem Vierekk sein

wird. Nemlich die des ersten ist von zwei Fufs; die aber jenes doppelten?

Men. Offenbar, o Sokrates, zweimal so grofs.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jezt glaubt er zu wissen, wie grofs die Seite ist, aus der das achtfüfsige Vierekk entstehn wird. Oder denkst du nicht, dafs er es glaubt?

Men. Allerdings.

Sok. Weifs er es aber wol?

Men. Wol nicht.

Sok. Er glaubt aber doch, es entstehe aus der doppelten?

Men. Ja.

Sok. Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern mufs. — Du aber sage mir, aus der doppelten Seite, sagst du, entstehe das doppelte Vierekk? ich meine aber ein solches, nicht etwa was hier
83 lang ist, dort aber kurz; sondern es soll nach allen Seiten gleich sein, wie dieses hier, aber das zwiefache von diesem, also achtfüfsig. Sieh nun zu, ob du noch meinst, dies werde aus der zwiefachen Seite entstehn?

Kn. So meine ich.

Sok. Wohl! dies wird doch die zwiefache von dieser, wenn wir hier noch eine eben so grofse hinzusezen?

Kn. Allerdings.

Sok. Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüfsige Vierekk entstehn, wenn wir vier solche nehmen?

Kn. Ja.

Sok. So lafs uns von ihr vier gleiche beschreiben. Nicht wahr also, dies wäre, was du für das Achtfüfsige hältst?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind nun nicht in ihm diese Viere, deren jedes diesem vierfüſsigen gleich ist?

Kn. Ja.

Sok. Wie groſs ist es also? nicht viermal so groſs?

Kn. Nicht anders.

Sok. Ist nun das viermal so groſse das zwiefache?

Kn. Nein, beim Zeus.

Sok. Sondern das wievielfache?

Kn. Das vierfache.

Sok. Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das zwiefache, sondern das vierfache Vierekk.

Kn. Du hast Recht.

Sok. Denn von vier ist das vierfache Sechszehn. Nicht?

Kn. Ja.

Sok. Das Achtfüſsige aber, von welcher Seite entsteht das? Nicht wahr? aus dieser entsteht das vierfache?

Kn. Das sage ich auch.

Sok. Und das vierfüſsige entsteht aus dieser halben?

Kn. Ja.

Sok. Wohl. Das Achtfüſsige aber, ist es nicht von diesem hier das zwiefache, von diesem aber die Hälfte?

Kn. Allerdings.

Sok. Muſs es also nicht aus einer gröſseren Seite entstehn als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder nicht?

Kn. Ich wenigstens denke so.

Sok. Schön! denn immer nur was du denkst muſst du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese zwei Fuſs, diese aber vier?

Kn. Ja.

Sok. Also muſs des achtfüſsigen Vierekks Seite gröſser sein als diese zweifüſsige, und kleiner als die vierfüſsige?

Kn. Das muſs sie.

Sok. So versuche denn zu sagen, wie groſs du meinst daſs sie sei.

Kn. Dreifüſsig.

Sok. Gut. Wenn sie dreifüſsig sein soll, so wollen wir von dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüſsig; denn dies ist zwei Fuſs, und dies ist ein Fuſs, und auf dieser Seite eben so, sind dies zweie, dies einer. Und dies wird nun das Vierekk, welches du meinst.

Kn. Ja.

Sok. Wenn es nun hier drei Fuſs hat, und hier auch drei Fuſs: so wird das ganze Vierekk von dreimal drei Fuſs.

Kn. Offenbar.

Sok. Dreimal drei aber, wieviel Fuſs sind das?

Kn. Neun.

Sok. Wieviel Fuſs aber sollte das zwiefache halten?

Kn. Acht.

Sok. Auch nicht aus der dreifüſsigen Seite also wird uns das achtfüſsige Vierekk.

Kn. Freilich nicht.

Sok. Von welcher also, das versuche doch uns genau zu bestimmen; und wenn du es nicht durch Zählen willst, so zeige uns nur von welcher.

84 Kn. Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiſs es nicht.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wuſste

er zwar auch keineswegcs, welches die Seite des achtfüfsigen Vierekks ist, wie er es auch jezt noch nicht weifs: allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender, und glaubte nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weifs, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

MEN. Du hast Recht.

SOK. Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wufste?

MEN. Auch das dünkt mich.

SOK. Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Krampfrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden gethan?

MEN. Mich dünkt nicht.

SOK. Vielmehr haben wir vorläufig etwas ausgerichtet, wie es scheint, damit er heraus finden kann, wie sich die Sache verhält. Denn jezt möchte er es wol gern suchen, da er es nicht weifs; damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das zwiefache Vierekk, dafs es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

MEN. So mag es wol sein.

SOK. Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er nicht wissend glaubte zu wissen, ehe er überzeugt er wisse nicht, in Verwirrung gerieth, und sich nach dem Wissen sehnte?

MEN. Nein dünkt mich, Sokrates.

SOK. Nuzen hat ihm also das Erstarren gebracht?

MEN. So dünkt mich.

SOK. Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus mit mir suchend auch

finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gieb wol Acht, ob du mich je darauf betrifst, daſs ich ihn lehre und ihm vortrage, und nicht seine eignen Gedanken nur ihm abfrage. Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüſsiges Vierekk? verstehst du?

Kn. Ja.

Sok. Können wir nun nicht hier noch ein gleiches daran sezen?

Kn. Ja.

Sok. Und auch dies dritte jeden von den beiden gleich?

Kn. Ja.

Sok. Können wir nun nicht auch das noch hier in der Ekke ausfüllen?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind dies nun nicht vier gleiche Vierekke?

Kn. Ja.

Sok. Wie nun? das wievielfache ist wol dies Ganze von diesen?

Kn. Das vierfache.

Sok. Wir sollten aber ein zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

Kn. Allerdings.

Sok. Schneidet nun nicht diese Linie, welche aus einem Winkel in den andern geht,
85 jedes von diesen Vierekken in zwei gleiche Theile?

Kn. Ja.

Sok. Und werden nicht dieses vier gleiche Linien, welche dieses Vierekk einschlieſsen?

Kn. Allerdings.

Sok. So betrachte nun wie groſs wol dieses Vierekk ist?

Kn. Das verstehe ich nicht.

Sok.

Sok. Hat nicht von diesen Vieren von je einem jede Seite die Hälfte nach innen zu abgeschnitten? Oder nicht?

Kn. Ja.

Sok. Wieviel solche sind nun in diesem?

Kn. Vier.

Sok. Wieviel aber in diesem?

Kn. Zwei.

Sok. Vier aber ist von Zwei was doch?

Kn. Das zweifache.

Sok. Wievielfüſsig ist also dieses?

Kn. Achtfüſsig.

Sok. Von welcher Linie?

Kn. Von dieser.

Sok. Von der welche aus einem Winkel in den andern das vierfüſsige schneidet?

Kn. Ja.

Sok. Diese nun nennen die Gelehrten die Diagonale; so daſs wenn diese die Diagonale heiſst, alsdann aus der Diagonale, wie du behauptest, das zwiefache Vierekk entsteht.

Kn. Allerdings, Sokrates.

Sok. Was dünkt dich nun, Menon? hat dieser irgend eine Vorstellung, die nicht sein war, zur Antwort gegeben?

Men. Nein, nur seine eignen.

Sok. Und doch wuſste er es vor kurzem noch nicht, wie wir gestanden?

Men. Ganz recht.

Sok. Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

Men. Ja.

Sok. In dem Nichtwissenden also sind von dem was er nicht weiſs dennoch richtige Vorstellungen.

Men. Das zeigt sich.

Sok. Und jezt sind ihm nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber Jemand oftmals um dies nemliche befragt und auf vielfache Art: so wisse nur, daſs er am Ende nicht minder genau als irgend ein Anderer um diese Dinge wissen wird.

Men. Das scheint wol.

Sok. Ohne daſs ihn also Jemand lehrt sondern nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntniſs nur aus sich selbst hervorgeholt haben.

Men. Ja.

Sok. Dieses nun, selbst aus sich eine Erkenntniſs hervorholen, heiſst das nicht sich erinnern?

Men. Allerdings.

Sok. Und hat etwa nicht dieser die Erkenntniſs, die er jezt hat, entweder einmal erlangt oder immer gehabt?

Men. Ja.

Sok. Hat er sie nun immer gehabt, so ist er auch immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat Jemand diesen die Meſskunst gelehrt? Denn gewiſs wird er mit der ganzen Meſskunst eben so verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun Jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du muſst es ja wol wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

Men. Ich weiſs sehr gut, daſs Niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

Sok. Er hat aber diese Vorstellungen; oder nicht?

Men. Nothwendig, wie man ja sieht.

86 Sok. Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hat und daher nicht wuſste: so hat

er sie ja offenbar in einer andern Zeit gehabt und gelernt.

Men. Offenbar.

Sok. Ist nun nicht dieses doch die Zeit, wo er kein Mensch war?

Men. Offenbar.

Sok. Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist oder auch wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregt Erkenntnisse werden, muſs dann nicht seine Seele von je her in dem Zustande des Gelernthabens sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

Men. Das ist einleuchtend.

Sok. Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem was ist der Seele einwohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so daſs du getrost, was du jezt nicht weiſst, das heiſst aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurükzurufen.

Men. Du scheinst mir, ich weiſs nicht wie, vortreflich zu reden, Sokrates.

Sok. Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Und das Uebrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daſs wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und That.

Men. Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

Sok. Da wir nun einig darüber sind, daſs gesucht werden muſs was jemand noch nicht

weifs; willst du dafs wir mit einander unternehmen zu suchen, was wol die Tugend ist?

Men. Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas lehrbarem nachstreben mufs, oder so als wenn von Natur oder auf sonst irgend eine Weise die Tugend den Menschen einwohnte.

Sok. Hätte ich zu gebieten, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich: so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrst zu gebieten um nemlich frei zu bleiben, über mich aber begehrst zu gebieten und auch wirklich gebietest: so mufs ich dir nachgeben. Denn was will ich machen? Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wissen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so lafs mir doch ein wenig nach von deinem Gebot, und gestatte mir, von einer Voraussezung aus dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist oder was sonst. Dieses von einer Voraussezung aus meine ich aber so, wie die Mefskünstler oft etwas zur Betrachtung ziehn, wenn ihnen jemand eine Frage vorlegt, wie etwa von einer Figur, ob es möglich ist in diesen Kreis dieses Dreiekk ein-
87 zuspannen, darauf möchte einer sagen, ich weifs noch nicht, ob dieses ein solches ist, aber als eine Voraussezung für die Sache glaube ich folgendes bei der Hand zu haben. Wenn dieses Dreiekk ein solches ist, dafs wenn man um seine gegebene Grundlinie den Kreis herumzieht, noch ein eben solcher Raum übrig bleibt als der umspannte selbst ist, alsdann, dünkt mich, wird etwas anderes erfolgen, und wiederum etwas

anderes, wenn dies unmöglich ist. In Beziehung auf diese Voraussezung nun will ich dir sagen wie es mit der Einspannung desselben in den Kreis steht, ob sie unmöglich ist oder nicht. So auch wir in Beziehung auf die Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch wie beschaffen, wollen eine Voraussezung machend dieses erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, indem wir so sagen, Wenn sie was doch von dem in der Seele vorkommenden ist, wird sie lehrbar sein oder nicht lehrbar? Zuerst also, wenn sie etwas ganz anderes ist als Erkenntnifs, kann sie dann gelehrt werden oder nicht, oder, wie wir eben sagten, in Erinnerung gebracht? Denn es soll uns gleich gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also ist sie dann lehrbar? Oder ist das wol Jedem klar, dafs nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntnifs?

Men. Mir wenigstens scheint es so.

Sok. Wenn nun die Tugend irgend Erkenntnifs ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

Men. Wie sollte sie nicht.

Sok. Damit also sind wir bald fertig geworden, dafs wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar; wenn nicht, so nicht.

Men. Freilich.

Sok. Nächstdem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntnifs ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntnifs.

Men. Allerdings müssen wir dies zunächst untersuchen.

Sok. Wie nun, sagen wir nicht, dafs die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussezung dafs sie gut ist?

Men. Allerdings.

Sok. Also wenn es noch irgend anderes Gute giebt was gänzlich getrennt ist von der Erkenntniſs, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntniſs sein; giebt es aber gar kein Gutes was die Erkenntniſs nicht unter sich begreift, so dürſten wir, wenn wir ahnden, sie sei irgend eine Erkenntniſs, ganz richtig ahnden.

Men. Das mag so sein.

Sok. Gewiſs doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Men. Ja.

Sok. Und wenn gut, auch nüzlich; denn alles Gute ist nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Also ist auch die Tugend nüzlich?

Men. Nothwendig aus dem eingestandenen.

Sok. Betrachten wir also das einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nüzen. Gesundheit sagen wir und Stärke und Schönheit und Reichthum doch wol. Dieses und dergleichen nennen wir doch nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Diese nemlichen Dinge aber, sagen wir, schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

Men. Nein, sondern eben so.

88 Sok. Bedenke also was wol alle diese Dinge regieren muſs, wenn sie uns nüzen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nüzen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

Men. Freilich.

Sok. Auch das was in der Seele ist laſs uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fas-

sungskraft und Gedächtniſs und Edelsinn und alles dergleichen?

Men. Ja wol.

Sok. Betrachte nun hievon was dir nicht Erkenntniſs zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntniſs, ob das nicht bisweilen schadet und bisweilen nuzt? Wie die Tapferkeit, wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit; nicht so, wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden; wenn mit Vernunft, dann Nuzen?

Men. Ja.

Sok. Nicht auch die Besonnenheit eben so und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nüzlich, ohne Vernunft aber schädlich?

Men. Ganz gewiſs.

Sok. Also auch überhaupt, alles was die Seele unternimmt und aushält, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glükseligkeit, wenn aber Thorheit, in das Gegentheil?

Men. So scheint es.

Sok. Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und dem nothwendig zukommt nüzlich zu sein: so muſs sie Einsicht sein, weil alles übrige in der Seele an und für sich weder nüzlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Thorheit schädlich und nüzlich wird. Also diesem zufolge, wenn die Tugend nüzlich ist, muſs sie Einsicht sein.

Men. So scheint es mir.

Sok. So auch mit dem übrigen, Reichthum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, daſs es bisweilen gut bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele regiert, das in der Seele nüzlich machte, die Unvernunft aber

schädlich: so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und regiert, nüzlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

Men. Freilich.

Sok. Recht aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

Men. So ist es.

Sok. Kann man nun nicht im Allgemeinen sagen, daſs dem Menschen alles andere, ob es ihm gut sein wird, von der Seele abhange, was aber in der Seele selbst ist, dieses von der Vernunft. Und nach dieser Rede wäre überhaupt
89 Vernunft das Nüzliche. Und wir sagen die Tugend sei nüzlich.

Men. Freilich.

Sok. Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Theil von ihr.

Men. Mir scheint das Gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

Sok. Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wol nicht von Natur.

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Auch dieses würde wol der Fall sein. Wenn die Guten es von Natur wären: so würde es auch welche unter uns geben, welche die von Natur Guten unter der Jugend zu unterscheiden wüſsten, welche wir dann, sobald jene sie angezeigt hätten, aussondern und in der Feste verwahren würden, weit sorgfältiger sie besiegelnd als das Gold, damit Niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nüzlich würden.

Men. Ganz natürlich.

Sok. Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung.

Men. Das dünkt mich nun schon nothwendig, Sokrates, und es ist auch klar nach unserer Voraussezung, wenn die Tugend Erkenntniſs ist, daſs sie lehrbar sein muſs.

Sok. Vielleicht, beim Zeus! Aber daſs wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben!

Men. Es schien uns ja nur noch eben sehr richtig gesagt.

Sok. Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, daſs es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jezt und hernach so dünken muſs, wofern etwas gesundes daran sein soll.

Men. Was nun wieder? Was hast du vor Augen, weshalb es dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntniſs ist?

Sok. Das will ich dir sagen, Menon. Daſs die Tugend lehrbar ist, wenn sie Erkenntniſs ist, das nehme ich nicht zurükk, als wäre es nicht richtig gesagt; daſs sie aber wol nicht kann Erkenntniſs sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nemlich sage mir nur dieses, wenn irgend eine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muſs es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

Men. Das denke ich wol.

Sok. Und im Gegentheil, wovon es weder Lehrer noch Schüler giebt, würden wir davon nicht ganz recht vermuthen, wenn wir vermutheten, es sei auch nicht lehrbar?

Men. Das ist wol richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

Sok. Oftmals schon habe ich gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und habe alles mögliche gethan und kann sie nicht finden, wiewol ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und

zwar mit solchen vorzüglich, von denen ich glaube, daſs sie am erfahrensten sind in der Sache. So auch jezt, Menon, sizt wol ganz zur gelegenen Zeit dieser hier bei uns, dem wir Antheil geben wollen an unserer Untersuchung. Und wol mit Recht können wir ihn mit dazuziehn. Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht von ohngefähr
90 oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, der nur neuerlich die Schäze des Polykrates bekommen hat; sondern durch eignen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. So auch im übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmüthiger Bürger zu sein, aufgeblasen und gehässig, sondern in dem eines sittsamen und stattlichen Mannes. Nächstdem hat er auch diesen sehr wohl erzogen und gebildet, wie das Athenische Volk glaubt; sie wählen ihn ja wenigstens zu den gröſsten Würden. Billig also ist es gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche giebt oder nicht und wer sie sind. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wol für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wol schikken? Nicht zu den Aerzten?

An. Freilich.

Sok. Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, nicht dann zu den Schuhmachern?

An. Ja.

Sok. Und eben so im übrigen?

An. Freilich.

Sok. Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran thun ihn zu Aerzten zu schikken, wenn wir wollten, er solle ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schikken, welche diese Kunst betreiben, als zu denen, die es nicht thun? und zu denen die eben hiefür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut thun, ihn hinzuschikken.

An. Ja.

Sok. Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern eben so sein, daſs es groſser Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht schikken zu wollen, sondern irgend Andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten lieſsen, den wir zu ihnen schikken? Dünkt dich das nicht groſser Unverstand zu sein?

An. Beim Zeus mir gewiſs, und groſse Ungeschiktheit dazu.

Sok. Wohl gesprochen, und nun kannst
du gemeinschaftlich mit mir Rath pflegen über
diesen unsern Gastfreund Menon. Denn die-
ser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es
verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tu- 91
gend, vermöge der die Menschen ihr Haus-
wesen und ihren Staat gut verwalten, und Bür-
ger und Fremde aufzunehmen und zu entlas-
sen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes

würdig ist. Ueberlege dir also, zu wem wir ihn dieser Tugend wegen am besten hinschikken. Oder offenbar ja nach der vorigen Rede zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und sich allen Hellenen insgemein dazu anbieten, wer nur lernen will, auch Bezahlung dafür festsezen und annehmen.

AN. Und was für welche meinst du denn hierunter, Sokrates?

SOK. Du weifst es ja wol auch, dafs es die sind, welche man Sophisten nennt.

AN. Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. Dafs doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder Fremden solche Raserei ergriffe, zu diesen zu gehn und sich zu verkrüppeln. Denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglükk derer, die mit ihnen umgehn.

SOK. Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür ausgeben, etwas Gutes erzeigen zu können, sollten so weit von allen übrigen verschieden sein, dafs sie nicht nur dem keinen Vortheil, wie doch die Andern, bringen, was ihnen einer übergiebt, sondern es ganz im Gegentheil verderben, und sich dafür doch ohne Hehl Geld geben lassen? Das weifs ich meines Theils nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich weifs, dafs der einzige Protagoras mit dieser Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu. Und wunderbar wäre doch, was du sagst, wenn von Schuhflikkern und denen, die Kleider ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider schlechter zurükgäben, als sie sie empfan-

gen haben, sondern diese, wenn sie es so machten, gewifs bald Hungers sterben müfsten, vom Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt hätte, dafs er seine Schüler verderbte, und sie schlechter wegschikte als er sie empfangen hatte, und das länger als Vierzig Jahre. Denn wie ich glaube, ist er nahe an Siebenzig Jahr alt gestorben und nachdem er Vierzig Jahr seine Kunst ausgeübt. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur Protagoras, sondern noch gar viele andere theils ältere theils noch jezt lebende. Sollen wir nun
sagen nach deiner Meinung, dafs diese wissent- 92
lich die Jünglinge hintergehen und verkrüppeln, oder auch ohne es selbst zu wissen? und so thöricht sollen wir glauben dafs diejenigen sind, welche von Einigen für die weisesten unter den Menschen angesehen werden?

An. Weit gefehlt, dafs diese thöricht wären, Sokrates; sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen verstatten. Am allermeisten aber unter allen die Städte, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr Jeden austreiben, welcher dergleichen zu thun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

Sok. Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu Leide gethan, Anytos? oder weshalb bist du ihnen so böse?

An. Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgend einem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

Sok. Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

AN. Und wünsche es auch zu bleiben.

SOK. Wie kannst denn aber du Wunderlicher von dieser Sache wissen, ob sie etwas Gutes an sich hat oder nur schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

AN. Gar leicht. Diese kenne ich ja doch wol was für Menschen sie sind, mag ich auch selbst mit ihnen unbekannt sein oder nicht.

SOK. Du bist eben vielleicht ein Wahrsager, Anytos. Denn wie du sonst etwas über diese wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, begreife ich nicht. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne uns, und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund verdient durch Bezeichnung derer, zu welchen er gehen muſs in dieser groſsen Stadt, um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, etwas würdiges zu leisten.

AN. Warum hast du sie ihm denn nicht bezeichnet?

SOK. Die ich für Lehrer hierin hielt habe ich genannt; aber es war nichts gesagt, wie du behauptetest.

AN. Darin hast du vielleicht recht.

SOK. Nun sage du ihm doch deinerseits, zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgend einen Namen, welchen du willst!

AN. Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wol keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

Sok. Sind denn aber diese guten und rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei Jemand gelernt zu haben: und doch im Stande, Andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

An. Auch sie, denke ich, haben es von
den Früheren gelernt, die auch gut und recht- 93
schaffen waren. Oder meinst du nicht, dafs es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

Sok. Ich meines Theils glaube, dafs es hier noch jezt solche giebt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen, und ehedem gewifs nicht minder gegeben hat als jezt: sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer gewesen in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jezt unter uns die Rede ist; nicht ob es hier rechtschaffene Männer giebt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange. Und bei dieser Untersuchung untersuchen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jezt und von ehedem diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch Andern mitzutheilen wufsten; oder ob dies nicht mittheilbar ist und nicht überträglich von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eignen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

An. Ganz vorzüglich.

Sok. Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend ein Anderer ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?

An. Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

Sok. Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt daſs Andre auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigner Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm miſsgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgetheilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, daſs Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten lieſs, so daſs er aufrecht auf dem Pferde stehn, und so stehend auch vom Pferde herab schieſsen, und sonst viel wunderbar künstliches machen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen lieſs, so weit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Aelteren?

An. Ich habe es gehört.

Sok. Also kann wol niemand der Natur seines Sohnes Schuld geben, daſs sie wäre untauglich gewesen.

An. Vielleicht wol nicht.

Sok. Und wie nun? Daſs Kleophantos der Sohn des Themistokles ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin, worin sein Vater es war, hast du das je von irgend jemand jung oder alt gehört?

An. Freilich nicht.

Sok. Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst besaſs, ihn um nichts besser machen als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

An. Nicht füglich, beim Zeus.

Sok. Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, daſs er zu den trefflichsten der älteren Zeit gehöre! Laſs
94 uns noch einen andern betrachten, Aristeides

den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, daſs dieser rechtschaffen gewesen?

An. Ich auf alle Weise.

Sok. Lieſs nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in Allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten: aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wol selbst umgegangen und siehst was für einer er ist. Willst du den Perikles, diesen so herrlich weisen Mann, so weiſst du ja, daſs er zwei Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

An. Das weiſs ich.

Sok. Diese nun hat er, wie auch du weiſst, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist lieſs er sie lehren nicht schlechter als einer; aber zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? ich denke wol er wollte; aber das läſst sich vielleicht nicht lehren! Und damit du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvermögend gewesen hiezu: so erinnere dich, daſs Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, daſs sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortreflichsten Ringer galten. Oder erinnerst du dich dessen nicht?

An. Gar wol, vom Hörensagen.

Sok. Ist nun nicht offenbar, daſs dieser gewiſs nicht seinen Söhnen nur darin, worin der

Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Aber vielleicht war Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viel Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen. Wol war er aus einem groſsen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen; so daſs, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiſs, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wol nicht lehrbar sein.

An. O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wol rathen, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehn. Denn, auch anderwärts mag es leichter sein Jemanden Böses anzuthun als Gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, daſs du das auch selbst weiſst.

Sok. O Menon, Anytos scheint mir böse
zu sein. Das wundert mich auch nicht. Denn
95 erstlich glaubt er, daſs ich diese Männer lästere,
und dann hält er sich selbst auch für einen von
ihnen. Allein wenn er einmal einsehn wird was
es sagen will übles nachreden, dann wird er
schon aufhören böse zu sein, jezt aber weiſs er
es nicht. Du aber sage mir, giebt es nicht auch
bei euch gute und rechtschaffene Männer?

Men. Allerdings.

Sok. Wie nun? werfen sich diese wol zu Lehrern auf für die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend lehrbar?

Men. Nein warlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

Sok. Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehn, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

Men. Nein dünkt mich.

Sok. Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

Men. Eben das, Sokrates, liebe ich so vorzüglich am Gorgias, daſs du ihn gewiſs nie dergleichen versprechen hörst; vielmehr lacht er auch über die Andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er Andre stark machen zu können.

Sok. Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

Men. Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten; bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

Sok. Und du weiſst doch, daſs nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht; sondern auch der Dichter Theognis, weiſst du doch, sagt dasselbe.

Men. In was für Versen?

Sok. In den Elegien wo er sagt: Also zu denen beim Trunk und beim Mahle geselle dich, Denen Suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind, Denn von den Guten ist Gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft Schlechter verlierest du leicht auch den Verstand den du hast. Merkst du wol, daſs er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

Men. Offenbar.

SOK. Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt: Liefs der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen, Grofsen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden; und Nimmer aus gutem Geblüt würde dann einer verrucht In heilbringender Zucht aufwachsend! allein durch Belehrung Schaffst du den schlechteren Mann nimmer zum
95 Guten dir um. Siehst du wie er hier über dieselbe Sache wiederum das Gegentheil sagt?

MEN. Das ist klar.

SOK. Kannst du nun wol irgend etwas andres nennen, worin die welche sich für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen nicht für Lehrer der Andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, dafs sie es selbst verstehen, vielmehr für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? und wiederum wovon die, welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen die Sache sei lehrbar, bald wieder es läugnen? und die in solcher Verwirrung wären über irgend etwas, die, würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

MEN. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

SOK. Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind; so giebt es doch wol offenbar auch keine andere?

MEN. Nein, dünkt mich.

SOK. Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

MEN. Das dünkt mich so zu sein, wie du sagst.

SOK. Und darüber waren wir einig, dafs etwas worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler auch nicht lehrbar wäre.

Men. Darüber waren wir einig.

Sok. Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

Men. So ist es.

Sok. Und wenn keine Lehrer, dann doch auch keine Schüler!

Men. So scheint es.

Sok. Also wäre die Tugend nicht lehrbar.

Men. Es scheint nicht, wenn wir nemlich unsere Untersuchung richtig geführt haben. So daſs ich mich wundere, Sokrates, ob es etwa überall keine tugendhaften Männer giebt, oder welches wol die Art und Weise ist wie sie es werden.

Sok. Wenigstens, Menon, scheint es fast, daſs wir Beide, ich und du, eben nicht sonderliche Leute sind, und daſs weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also laſs uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen, wer uns auf irgend eine Art doch besser machen kann. Ich sage dies nemlich mit Bezug auf unsere bisherige Untersuchung, wobei uns lächerlich genug entgangen ist, daſs nicht dann allein, wenn die Erkenntniſs herrscht, die Angelegenheiten der Menschen richtig und gut gehen; oder daſs, wenn wir dies nicht zugeben wollen, daſs es nicht nur durch Erkenntniſs allein, sondern auch durch etwas anderes geschehen könne, wir dann vielleicht aufgeben müssen einzusehen, wie Menschen tugendhaft werden.

Men. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sok. So. Daſs die tugendhaften Männer nüzlich sein müssen, dieses haben wir doch wol mit Recht zugegeben, daſs es nicht anders sein könne. Nicht wahr?

Men. Ja.

97 SOK. Und daſs sie nüzlich sein werden, wenn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, auch das haben wir wol mit Recht zugestanden?

MEN. Ja.

SOK. Daſs es aber einem nicht möglich ist richtig zu leiten der nicht Erkenntniſs hat, dies mögen wir wol nicht mit Recht festgesezt haben.

MEN. Wie meinst du es nur mit dem richtig?

SOK. Das will ich dir sagen. Wenn einer der den Weg nach Larissa weiſs, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die Andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

MEN. Gewiſs.

SOK. Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

MEN. Allerdings.

SOK. Und so lange er nur richtige Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntniſs: so wird er kein schlechterer Führer sein, er der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

MEN. Freilich nicht.

SOK. Wahre Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend wie sie wol beschaffen wäre, als wir sagten daſs Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln, dies thut aber auch richtige Vorstellung.

MEN. So scheint es.

SOK. Richtige Vorstellung ist also nicht minder nüzlich als Erkenntniſs?

Men. Auſser jedoch um soviel, o Sokrates, daſs, wer die Erkenntniſs hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

Sok. Wie sagst du? wer immer die richtige Vorstellung hat, der sollte es nicht immer treffen, so lange er doch richtig vorstellt?

Men. Nothwendig, das leuchtet ein, so daſs ich mich wundere, o Sokrates, wenn sich dieses so verhält, weshalb denn doch die Erkenntniſs um soviel höher geschäzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum überall die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

Sok. Weiſst du auch schon, weshalb du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen?

Men. Allerdings sage es mir.

Sok. Weil du auf die Bildwerke des Daidalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

Men. Worauf geht nur dieses?

Sok. Weil auch diese, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie.

Men. Was also weiter?

Sok. Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besizen, das ist nicht eben sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute; lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, 98
so daſs sie doch nicht viel werth sind, bis man

sie bindet durch Beziehung des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntnifs höher zu schäzen als die richtige Vorstellung, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein die Erkenntnifs von der richtigen Vorstellung.

MEN. Beim Zeus, Sokrates, so etwas mufs es auch sein.

SOK. Wiewol ich auch dies keinesweges sage, als wüfste ich es, sondern ich vermuthe es nur. Dafs aber richtige Vorstellung und Erkenntnifs etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuthen; sondern wenn ich irgend etwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hieher sezen unter das, was ich weifs.

MEN. Und gewifs hast du Recht daran, Sokrates.

SOK. Und wie? hierin nicht auch Recht, dafs nemlich, wenn richtige Vorstellung leitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt als die Erkenntnifs.

MEN. Auch das dünkt mich wahr zu sein.

SOK. Also ist für das Handeln die richtige Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nüzlich als die Erkenntnifs, noch wer die richtige Vorstellung besizt als wer die Erkenntnifs.

MEN. So ist es.

SOK. Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nüzlich?

MEN. Ja.

Sok. Wenn nun nicht nur durch Erkenntniſs die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nüzlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, weder die Erkenntniſs noch die richtige Vorstellung; auch keines von beiden erwerblich — oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

Men. Nein, ich nicht.

Sok. Wenn also nicht von Natur, so können auch die Guten es nicht von Natur sein?

Men. Freilich nicht.

Sok. Wenn aber nicht von Natur: so untersuchten wir demnächst, ob es lehrbar wäre.

Men. Ja.

Sok. Und lehrbar, glaubten wir, würde es, wenn die Tugend Einsicht wäre?

Men. Ja.

Sok. Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

Men. Allerdings.

Sok. Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

Men. So war es.

Sok. Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

Men. Richtig.

Sok. Wir kamen also überein, daſs sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

Men. Allerdings.

Sok. Aber daſs sie gut wäre, stellten wir doch fest?

Men. Ja.

Sok. Und nüzlich und gut wäre das richtig leitende?

MEN. Freilich.

SOK. Und richtig leiten könnten nur diese
99 zweie allein, die wahre Vorstellung und die Erkenntniſs, und der Mensch, der diese besizt, leite richtig. Denn was durch Zufall wird, wird nicht durch menschliche Leitung; wodurch aber der Mensch Führer ist zum Rechten, das seien nur diese beiden, die wahre Vorstellung und die Erkenntniſs?

MEN. So scheint es mir.

SOK. Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist: so ist sie auch nicht mehr Erkenntniſs.

MEN. Offenbar nicht.

SOK. Von dem beiden, was gut und nüzlich ist, löset sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntniſs nicht Führerin.

MEN. Nein, dünkt mich.

SOK. Nicht also durch irgend eine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, Andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst nicht durch Erkenntniſs solche waren.

MEN. Es scheint sich wol so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

SOK. Also wenn nicht durch Erkenntniſs: so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelst dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

MEN. So mag es wol sein.

SOK. Ist es nun nicht Recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche ohne Vernunft zu gebrauchen vielerlei grofses richtig vollbringen von dem was sie reden und thun?

MEN. Freilich.

SOK. Mit Recht also würden wir sowol die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden: und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter diesen dasselbe beilegen, dafs sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gotte, wenn sie durch Reden viele grofse Geschäfte glüklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.

MEN. Allerdings wohl.

SOK. Auch die Weiber, Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedaimonier wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

MEN. Und es zeigt sich ja, dafs es ganz recht gesagt ist, Sokrates; wiewol Anytos dir vielleicht böse ist über die Rede.

SOK. Das kümmert mich wenig. Und mit diesem, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jezt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben: so entstände die Tugend weder von Natur noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schikkung wohnte sie denen bei, und ohne Vernunft, denen sie beiwohnt. Es müfste denn einer von den staatskundigen Männern ein solcher sein, der auch 100
vermöchte einen Andern zum Staatsmann zu machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man fast als einen solchen unter den Lebenden

beschreiben, wie Homeros sagt, daſs Teiresias unter den Todten sei, daſs Er allein wahrnimmt, denn Andre sind flatternde Schatten. Denn grade so verhielte sich auch dieser zu den Andern wie zu Schatten ein wirkliches Ding in Beziehung auf die Tugend.

Men. Ganz vortreflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

Sok. Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheint die Tugend durch eine göttliche Schikkung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das Bestimmtere darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen, was die Tugend ist. Jezt aber ist Zeit, daſs ich wohin gehe. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmüthiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nüzlich sein.

EUTHYDEMOS.

Einleitung.

Sieht man nur auf dasjenige in diesem Gespräch, was das auffallendste ist und das ergözlichste, nemlich auf die Unterredung in welcher Sokrates und Ktesippos, derselbe den wir schon aus dem Lysis kennen, mit den beiden Sophisten Dionysodoros und Euthydemos begriffen sind, wie sie gar nicht dialektisch geführt wird in dem Sinne des Platon, um einander die Gedanken zu berichtigen und die Wahrheit auszumitteln, sondern ganz vollkommen in der Art eines Wettstreites gearbeitet ist um nur Recht zu behalten in den Worten; betrachtet man wie vollendet Platon sich auch hierin zeigt, gleich bei dem ersten und einzigen Versuch, wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt, und dabei Lust und Uebermuth wächst, bis jener sich zulezt in baaren Unsinn auflöst, und diese in die wahnsinnigste Selbstgefälligkeit übergeht, die den Spott der Verständigen und den Beifall der Einfältigen in Eins wirft, und sich nur um so mehr aufbläht; und wie das Ganze mit dem unverholenen Ausbruch eines ganz lustig auspfeifenden Spottes endiget: so wird wol Jeder zuerst das Leben und die mimische Kraft des Ganzen bewundern, hernach aber doch den Gegenstand nicht recht des Urhe-

bers würdig finden. Und wenn auch Niemand grade zweifeln dürfte, ob Platon wol so etwas könnte verfaſst haben: so wird doch Jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich kann gedacht werden, und wird sich wundern sie in der Reihe der wissenschaftlichen Hervorbringungen aufgeführt zu finden. Allein es ist wunderbar genug, daſs man immer auf diesen sophistischen Mimos allein gesehen hat, da doch Jedem das Gespräch etwas wichtigeres, einen ächt philosophischen Gehalt und eine sichtbare Beziehung auf andere platonische Schriften in jener andern Unterredung darbietet, welche, freilich nur zwischen durch und unterbrochen, Sokrates mit dem Kleinias führt, und welche, wie die bisherigen Gespräche, die Lehrbarkeit der Tugend und die Natur der höchsten Erkenntniſs abhandelt.

Man kann diese Unterredung ansehn als eine erläuternde Fortsezung des Menon, also auch mittelbar des Theaitetos und Gorgias, wodurch zugleich auf eine indirekte Art derselbe Gegenstand weiter geführt wird. Denn was wir aus den vorigen Gesprächen als ihr eigentliches Ergebniſs oft nur gefolgert haben, ohne es wörtlich ausgesprochen zu finden, das wird eben hier wörtlich ausgesprochen, und, als verstände es sich schon, vorausgesezt. Und die Aufgaben, womit sich die folgenden Gespräche beschäftigen, diese werden hier gefunden und angedeutet. Wodurch denn, wenn es sich wirklich so verhält, diesem Gespräch die Stelle, die wir ihm angewiesen haben, hinlänglich gesichert wird.

Hievon aber kann sich ein jeder leicht überzeugen, wenn er den Gang dieser Unterredung betrachtet, den wir im Wesentlichen hier mit Wenigen abzeichnen wollen. Vorausgesezt wird dabei

dabei gleich Anfangs, was im Gorgias war erwiesen worden, daſs die Lust nicht das Gute ist, und daher wird die als gemeinschaftliches Ziel gesuchte Glükseligkeit, um nur der gewöhnlichen Uebersezung des Wortes Eudaimonia treu zu bleiben, als eine Richtigkeit des Handelns gesezt. Zugleich schlieſst sich die Unterredung dem Menonischen Saze an, daſs alles, was man gewöhnlich ein Gut nennt, es an und für sich durch den bloſsen Besiz nicht ist, sondern es erst wird dadurch, daſs es unter die Gewalt der Weisheit kommt um von dieser beherrscht und behandelt zu werden. Sonach wird das zu suchende als Erkenntniſs gesezt, wohlbedächtig unter dem höheren Namen der Weisheit, und ohne jener niederen Art, welche dort richtige Vorstellung genannt ward, auch nur zu erwähnen. Dies ist aber keinesweges etwa ein Zeichen, als wäre diese Unterscheidung noch nicht gemacht gewesen, oder als widerspräche Platon sich selbst auf irgend eine Weise bewuſst oder unbewuſst: sondern der Grund davon ist folgender Es wird gleich Anfangs, wo Sokrates die Aufgabe aufstellt, beides als einerlei gesezt oder aufs innigste verbunden, die Weisheit suchen und sich der Tugend befleiſsigen. Er will also hiedurch ausdrüklich zeigen, wie er es gemeint habe mit dem, was zulezt im Menon nur hingeworfen wird, daſs man allerdings diejenige Tugend und Staatskunst, ohnerachtet sie noch nicht vorhanden gewesen, suchen müsse, welche von der Weisheit ausgeht, weil ja ohne sie auch jene gemeinere, der an der richtigen Vorstellung genügt, keinen Bestand haben könne. Nachdem so das eigentliche Ergebniſs des Menon ausgesprochen und erläutert worden, wird nun weiter gefragt, welches wol jene Erkenntniſs

sein müsse; und nachdem zum Theil in Beziehung auf den Gorgias festgesezt worden, sie müsse eine Kunst sein, welche ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen wisse, und so mehrere einzelne Künste beispielsweise aufgeführt worden, welche in diesem Sinne an sich darstellend sind: so kommt die Unterredung, weniger auf dem streng wissenschaftlichen Wege des Eintheilens und Aufsuchens, als auf dem unmethodischen des Umhergreifens, zu der wahren Staats- oder königlichen Kunst, als derjenigen, welcher alle andern ihre Werke zum Gebrauch übergeben. Nun aber ist auch das Fortschreiten zu Ende, und die Unterredung lenkt wieder ein in jene hemmende Art der Darstellung, welche nur Räthsel aufstellt, und sie mit einigen Winken dem Nachdenken des Hörers zur Lösung übergiebt. In diesem Sinne nun wird das Werk jener Kunst gesucht, und es will sich nichts finden, als daſs, wenn man doch bei dem Guten immer nach dem Wozu fragen müsse, man sich auch immer im Kreise herumdrehe; in diesem Sinne hatte Sokrates gleich Anfangs die Frage aufgeworfen, ob die Weisheit lehren und Lust zu ihr machen Eins wäre, und Einer Kunst angehöre; und in eben diesem Sinne wird die Beziehung zwischen dem Wahren und Guten, der Einsicht und der Kunst, so vielfach wiederholt und ins Licht gesezt. Und so liegt denn in dieser Unterredung, wie vorher behauptet worden, einerseits bestätigende Erläuterung der vorhergegangenen Gespräche, andererseits soll man aufgeregt werden sich bei den dort gemachten Voraussezungen, wie daſs die Tugend und die Einsicht das nüzliche seien, nicht zu beruhigen, und dadurch wird diese Unterredung vor-

andeutende Hinweisung auf die folgenden Gespräche, namentlich den Staatsmann und den Philebos; und so erscheint um ihrentwillen der Euthydemos als ein keinesweges überflüssiges und gewiſs gerade hieher gehöriges Uebergangsglied in dieser Reihe.

Hat man so den wesentlichen Theil des Gespräches gehörig gewürdigt: so wird es leicht, auch von dem übrigen eine andere Ansicht aufzufassen. Es entsteht nemlich von selbst die Frage: Sollte Platon, den wir schon in den Gesprächen, welche dem Euthydemos unmittelbar vorangehn, beiläufig im Streit gefunden haben gegen die Stifter gleichzeitiger Sokratischer Schulen, nun wieder einen allzuspäten Kampf beginnen gegen frühere Sophisten, deren Einfluſs und Bestrebungen ohnedies überwunden waren, sobald nur die Sokratischen Schulen sich ordentlich gebildet hatten? und diesen überflüssigen Streit sollte er durch einen solchen Aufwand darstellender Kunst unterstüzen, und sich so wohl dabei gefallen, als hier offenbar zu Tage liegt? Wer waren denn dieser Dionysodoros und Euthydemos, um solche Aufmerksamkeit zu verdienen, und eine solche Behandlung zu erfahren? Mehr als irgend von andern Sophisten, deren im Platon erwähnt wird, schweigt von ihnen die Geschichte, so daſs man gewiſs behaupten kann, sie haben keine Art von Schule irgendwo gebildet, ja daſs es scheint, sie sind überall nicht einmal sehr berühmt gewesen. Xenophon gedenkt des Dionysodoros noch aus der Zeit, wo er die Kriegskunst lehrte, woraus man schlieſsen muſs, es sei eine wahre Thatsache, was Sokrates erzählt, daſs sie erst dieses, wahrscheinlich jedoch mehr Taktiker als Kunstfechter gewesen sind, und sich nur spät zur

philosophirenden Sophistik gewendet haben. Platon selbst führt im Kratylos den Euthydemos an, aber mit einem Saz, der unmittelbar aus den Principien der Ionischen Philosophie flofs, und aus dem auch gar nicht ein solcher sophistischer Mifsbrauch geradezu hervorgeht, so dafs man an sich gar nicht diesen Euthydemos in jenem wiederfindet. Auch Aristoteles erwähnt seiner, und freilich bei ein Paar Säzen von der Art, wie wir sie hier finden, deren Formel aber doch ihrer Natur nach nur eine scherzhafte Anwendung zuläfst, und nie gegen die Philosophie konnte gerichtet werden; daher auch um ihrentwillen Euthydemos eine so grausame Behandlung nicht verdient hätte. Dagegen führt Aristoteles fast alle Formeln an, die hier vorkommen, mehrere sogar wörtlich, ohne je des Euthydemos oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern durchaus schreibt er sie den Eristikern zu. Ueberdies giebt es eine Hauptstelle in unserm Gespräch, wo die vorgetragenen Fangschlüsse gröfstentheils auf den Antisthenischen Saz, dafs es keinen Widerspruch gebe, zurükgeführt werden. Vergleicht man hiemit mehrere einzelne Andeutungen in dem Gespräch und eine andere Stelle des Aristoteles, wo er sagt, auch Gorgias — der erste Lehrer des Antisthenes — habe schon gelehrt, mit diesen Dingen umzugehn, aber nicht aus den lezten Gründen, und habe also nur einzelne Vorschriften mitgetheilt, nicht die ganze Kunst selbst: so fällt immer mehr Licht auf das Ganze, und es wird sehr wahrscheinlich, dafs Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter

verband; und den Antisthenes konnte er lieber nicht nennen wollen, um das Persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusezen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken muſs, daſs den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war, und von selbst in die Augen sprang, was wir nur noch mit Mühe durch mancherlei Verknüpfungen und Vergleichungen entdekken können. Durch den übermüthigen Spott aber leuchtet auf mancherlei Weise für den aufmerksamen Leser hindurch ein tiefer und bitterer Schmerz über die zeitige Ausartung der Philosophie unter solchen, die sich auch Schüler des Sokrates nennen.

Doch es bleibt auch so noch etwas zu beleuchten und aufzulösen. Betrachtet man nemlich genau, was eigentlich hier durchgenommen und nur spottend widerlegt wird: so wird freilich Jedermann gestehen, daſs die einzelnen Beispiele, wie sie hier vorkommen, nichts anders verdienen; es ist aber doch nicht zu verkennen, daſs die ganze Weberei dieses Lugs und Trugs ihrem Wesen nach nichts anderes war, als der Skepticismus, der die Lehre vom Fluſs und vom Werden allgemein und einseitig aufgefaſst überall begleitet, in seiner besondern Anwendung auf die Sprache. Wollte also Platon diese sophistische Kunst für sich behandeln, so durfte er entweder nur kurz zeigen, wie genau sie mit jenen schon von ihm widerlegten Principien zusammenhinge, oder er muſste in ihren eigenthümlichen Gegenstand, die Sprache, tiefer eindringen, und auch in dieser neben dem Beweglichen das Unveränderliche und Beharrende aufzeigen. Das erste thut er allerdings, aber so, daſs der gröſste Theil der durchgenommenen

Beispiele keine Verrichtung dabei hat. Auf das leztere scheint er mehr vorläufig hinzudeuten, als wirklich dabei Hand anzulegen, wie es denn auch wirklich noch kaum möglich war; und jeder sieht, dafs Platon aus der verschiedenen Beschaffenheit seiner Beispiele zu diesem Behuf die Vortheile nicht zieht, die sie ihm darbieten. Hieraus nun geht offenbar hervor, dafs die Beispiele nicht blofs für die Behandlung der Sache selbst da sind, und nicht durch sie sind bestimmt worden Wodurch aber sonst? und hat sich etwa Platon in dem leeren Spiele gefallen, und es so lange fortgesezt aus reiner Lust an der mimischen Kraft, die er darauf wendete? Man ist wenigstens nicht genöthiget, hiebei stehen zu bleiben, und dem Platon bei diesem Gespräch ein Verfahren zuzuschreiben, das ihm sonst nicht eigen ist. Denn wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalt nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz das Ansehn haben, sich auf Angriffe zu beziehen, die theils gegen die Gedanken, theils gegen die Sprache und den Ausdrukk in früheren Schriften des Platon gerichtet waren, indem seine Gegner dies und jenes durch eben solche sophistische Kunstgriffe mochten in Unsinn verdreht haben. Und so finden wir denn, gewifs ohne uns sehr zu verwundern, auch hier dieselbe Polemik und nothgedrungene Selbstvertheidigung wieder, und zwar in ähnlicher Verkleidung, wie wir sie schon in den unmittelbar vorhergegangenen Gesprächen fast steigend gefunden hatten; welches denn auch die Beziehung ist, in der bereits in der Einleitung zum Theaitetos auf den Euthydemos aufmerksam gemacht wurde.

Nur durch dieses alles zusammengenommen läfst sich auch die Einrichtung des Ganzen recht-

fertigen vor dem Richterstuhl der höheren Kritik und der philosophischen Gesinnung selbst. Denn sonst könnte es frevelhaft erscheinen, und als ein jede höhere Einsicht aufhebendes Mifsverhältnifs, wenn jemand den blofsen Spott gegen etwas ganz nichtswürdiges und die weitere Beförderung ächt philosophischer Zwekke so in einander flechten will, wie hier geschehen. Ganz ein anderes wird aber das Verhältnifs, wenn auf der einen Seite der Spott nur Einkleidung ist einer Polemik, die auf die Wissenschaft selbst Beziehung hat, und bei der eben durch dieses Verfahren noch das persönliche vermieden wird, und auf der andern auch der wissenschaftliche Gehalt geringer ist als anderwärts, und mehr nur Erläuterungen giebt und einen Uebergang bildet, als selbst eignes darstellt. Recht deutlich ist übrigens hier bei dem ersten, nur wiedererzählten, nicht unmittelbar dargestellten Gespräch, auf welches wir nach dem Theaitetos stofsen, wie Platon durch das Bedürfnifs dem mimischen Element ein freies Spiel zu verschaffen, welches nicht anders als in der Erzählung möglich war, zu dieser Behandlungsart nothwendig zurükgeführt wird. Etwas eigenthümliches hat die Einrichtung dieses Gesprächs aber auch noch im Einzelnen nicht nur durch das zwiefache ganz von einander abgesonderte innere Gespräch, sondern noch mehr dadurch, dafs das äufsere zwischen Sokrates und dem Kriton, dem er erzählt, hernach noch beurtheilend fortgesezt wird, was, wiewol es sonst nirgends anzutreffen ist, sehr wohl mit der besonderen Künstlichkeit dieses Gespräches zusammenstimmt. Uebrigens enthält dieser Anhang auch noch eine eigene Polemik von anderer Beziehung als das Gespräch

selbst, gegen die Art nemlich, wie eine gewisse angesehene Klasse die Philosophie, wahrscheinlich nicht ohne sie mit der Sophistik zusammen zu werfen, ansah und behandelte. Dasselbe war schon im Gorgias angedeutet, vielleicht aber gerade von denen, die es zunächst anging, nicht gehörig verstanden worden. Darum wird hier theils die Sache gründlicher bestritten, theils die Person deutlicher bezeichnet; und da die Schule des Isokrates die wichtigste dieser Art zu Athen war, so kann man kaum anders denken, als daſs der Vorwurf dieser vornemlich gegolten habe.

EUTHYDEMOS.

Kriton. Sokrates.

Krit. Wer war doch der, Sokrates, mit dem du gestern im Lykeion Gespräch führtest? 271 Warlich, eine so groſse Menge Menschen stand um euch her, daſs, als ich auch hinzuging um zu hören, ich nichts deutlich verstehen konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich ein Fremder zu sein mit dem du sprachest. Wer war es doch?

Sok. Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer sondern zwei waren es.

Krit. Der, den ich meine, saſs der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch saſs des Axiochos Jüngling. Der schien mir ja sich gar sehr aufgenommen zu haben, o Sokrates, und den Jahren nach wol nicht sehr unterschieden zu sein von meinem Kritobulos; aber der ist nur schmächtig, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.

Sok. Der also, o Kriton, nach welchem du fragst, ist Euthydemos, und der neben mir zur Linken saſs, sein Bruder Dionysodoros, der auch seinen Theil hat am Gespräch.

Krit. Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

SOK. Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

KRIT. Woher denn? und was für Weisheit bringen sie?

SOK. Ursprünglich sind sie, so viel ich weifs, hier wo her aus Chios; sie waren aber mit zu den Thuriern gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in diesen Gegenden auf. Was aber ihre Weisheit betrift, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So dafs ich meines Theils bis jezt noch gar nicht wufste, was ein wahrer Kunstfechter wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art, gar nicht wie jene Akarnanischen Brüder, die sich auch im Fechten zeigten. Denn die verstanden nur körperlich zu fechten. Jene aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortreflich verstehn in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, geschikt darin machen.
272 Dann aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten im reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtstätte. Bis jezt nemlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesezt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jezt so eingeübt, dafs auch nicht Einer sich gegen sie auch nur wird erheben können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr.

Daher nun, Kriton, bin ich auch willens, mich den Männern in die Lehre zu geben; denn sie versprechen, daſs sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin auslehren wollen.

Krit. Und wie, Sokrates? fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

Sok. Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, daſs ich es dir nur heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Streitkunst, vor dem Jahre aber oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise. Nur vor dem einen ist mir bange, daſs ich den Männern nicht etwa selbst Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jezt Unterricht giebt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenmannslehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden Jemand einen eben solchen Spottnamen giebt, und sie sich vielleicht eben davor fürchtend mich deshalb nicht annehmen wollen. Dort nun beim Konnos habe ich schon noch einige andere Alte überredet, mit mir zum Unterricht zu gehen, und hier möchte ich es gern eben so machen. Komm du also doch auch mit, und als Lokspeise können wir vielleicht deine Söhne dazunehmen; denn gewiſs um nur die zu bekommen werden sie uns auch schon unterrichten.

Krit. Warum das nicht, Sokrates, wenn du meinst! Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

Sok. Das soll dir nicht fehlen zu hören; denn ich dürfte warlich nicht sagen, daſs ich nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern gar sehr habe ich Acht gegeben und Alles gar wol behalten, so daſs ich versuchen will, dir von Anfang an alles zu erzählen. Nemlich gewiſs durch eines Gottes Gunst saſs ich noch da, wo du mich sahest, wo sie sich zu entkleiden pflegen, allein, und war schon im Begriff gewesen aufzustehn; indem ich es aber thun wollte, kam mir das gewohnte Zeichen, das göttliche. Also setze ich mich wieder, und bald darauf traten diese beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros, und mit ihnen noch viele
273 andere, Schüler glaube ich. Wie sie gekommen waren, gingen sie im bedekten Gange umher, und mochten kaum zwei oder drei Gänge gemacht haben, als Kleinias kam, von dem du sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen, was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun kamen viele von seinen Verehrern, unter andern auch Ktesippos, ein junger Mann aus der Paianischen Zunft von ganz schönen Naturgaben, nur etwas übermüthig, wie die Jugend pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, daſs ich allein saſs, ging er grade durch, und sezte sich rechts zu mir, wie du auch sagst. Und als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansichtig wurden, blieben sie zuerst stehen, und sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu Zeit nach uns hinsahn, denn ich gab gar genau Achtung auf sie; endlich kamen sie, und der eine, Euthydemos, sezte sich zu dem Knaben, der andere zu mir, linker Hand. Ich begrüſste sie also als solche, die ich seit langer Zeit nicht gesehn, und sagte dann zum Kleinias, Diese Männer, o Kleinias, sind groſse

Meister, hier Euthydemos und Dionysodoros,
und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern
in sehr wichtigen. Alles nemlich was zum
Kriege gehört verstehen sie, was nur einem,
der ein grofser Feldherr werden will, nöthig
ist, die Anordnung und Führung der Heere,
und was wer in Waffen fechten will lernen
mufs. Auch sind sie im Stande einen dahin
zu bringen, dafs er vermöge sich selbst zu hel-
fen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht
thut. Wie ich nun dieses gesagt, wurde ich
von ihnen verhöhnt; wenigstens lachten sie sich
einander zu, und Euthydemos sprach, Das ist
gar nicht mehr unser Hauptgeschäft, o Sokrates,
sondern nur noch beiläufig betreiben wir es.
— Darüber verwunderte ich mich, und sprach,
Dann müfst ihr ja ein ganz herrliches Geschäft
haben, wenn solche Dinge euch nur noch das
Beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt
mir, was ist dieses herrliche? — Die Tugend,
o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden
aufs beste und schnellste mittheilen zu können.
— O Zeus, sprach ich, was für ein grofses
Wort redet ihr! Wie seid ihr zu diesem Funde
gekommen? Ich dachte noch immer von euch,
wie ich nur eben sagte, dafs ihr hierin vorzüg-
lich Meister wäret, in Waffen zu fechten, und
rühmte das auch von euch. Denn als ihr zum
ersten Mal hier eingewandert kamt, erinnere ich
mich, dafs ihr dies ankündigtet. Wenn ihr
aber jezt in der That diese Wissenschaft besizt:
so seid mir gnädig und barmherzig. Denn or-
dentlich als Götter mufs ich euch anreden und
euch bitten, das vorher Gesagte zu verzeihen.
Aber seht doch zu, Euthydemos und Dionyso- 274
doros, ob ihr auch wahr gesprochen habt.
Denn die Verheifsung ist so grofs, dafs es kein

Wunder ist ungläubig zu sein. — Sei nur ganz gewifs, Sokrates, sagten sie, dafs sich dies so verhält. — Dann preise ich euch glükselig wegen dieses Besizes, weit mehr als den grofsen König wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt? — Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu zeigen und zu lehren, wenn Jemand lernen will. — Dafs dieses Alle wollen werden, welche sie noch nicht besizen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese Andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die sich schon um uns her gestellt hatten. Denn Ktesippos hatte weit vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt; wie aber Euthydemos indem er mit mir sprach sich vorbeugte, weil nemlich Kleinias zwischen uns safs, benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf ihn. Ktesippos also, der theils seinen Liebling sehen wollte, theils auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das thaten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowol als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und Alle insgesammt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge. — Darauf sagte ich, o Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowol gegen diese gefällig, als auch mir zu Liebe gebt uns eine Probe. Zwar alles Wesentliche der Sache selbst uns hier vorzutragen,

wäre offenbar kein kleines Geschäft; allein so-
viel sagt mir wenigstens, ob ihr nur den, wel-
cher schon überzeugt ist, dafs er es von euch
lernen mufs, zu einem tugendhaften Manne zu
machen vermögt, oder auch jenen, der noch
nicht davon überzeugt ist, weil er entweder
überhaupt die ganze Sache nicht glaubt, dafs
die Tugend lehrbar ist, oder doch dafs ihr
nicht Lehrer derselben seid? Sprich, ist dies
das Geschäft derselben Kunst, auch den so den-
kenden zu überzeugen, dafs sowol die Tugend
lehrbar ist, als auch ihr diejenigen seid, bei
denen einer sie am besten lernen könnte, oder
einer andern? — Eben derselben, o Sokrates,
sprach Dionysodoros. — Ihr also, sprach ich,
o Dionysodoros, verständet unter den jezt le-
benden Menschen am besten zum Streben nach
Weisheit und zum Fleifs in der Tugend aufzu-
muntern? — Das glauben wir allerdings, So-
krates. — Von allem übrigen also, sagte ich, 275
mögt ihr uns ein andermal eine Probe ablegen;
nur eben dies eine zeigt uns jezt. Ueberzeugt
uns diesen Jüngling hier, dafs man die Weis-
heit suchen und Fleifs auf die Tugend wenden
müsse, und werdet dadurch mir und allen die-
sen gefällig. Denn so steht es mit diesem Kna-
ben; ich und alle diese tragen gar grofses Ver-
langen, dafs er ein recht vortreflicher Mann
werden möge. Er ist nemlich des Axiochos
Sohn, ein Enkel also des älteren Alkibiades und
ein leiblicher Vetter des jezigen, und heifst
Kleinias. Nun ist er noch jung; also tragen
wir Sorge für ihn, wie billig für die Jugend,
dafs nicht etwa Jemand früher sein Gemüth zu
andern Bestrebungen hinlenke und er uns ver-
derbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst
gelegen; also wenn ihr nichts dawider habt,

so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart. — Als ich ohngefähr eben dieses gesagt, sprach Euthydemos ganz beherzt und zuversichtlich, Gewiſs wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen. — Daran, sagte ich, ist er uns ja schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so daſs er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn warlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig wieder vortragen zu können: so daſs ich, wie die Dichter, wol nöthig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne. — Euthydemos also begann damit ohngefähr, wie ich glaube. O Kleinias, welche von beiden unter den Menschen sind denn die, welche lernen, die Klugen oder die Dummen? — Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, erröthete und sah mich verlegen an. Und da ich merkte, daſs er verwirrt war, sprach ich, Nur dreist, Kleinias, und antworte wakker eins von beiden, welches dir einleuchtet; denn wahrscheinlich wirst du groſsen Nuzen davon haben. — Indem bükkte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit ganz lächelndem Angesicht, Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht werden. — Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so daſs ich nicht einmal dem Jüngling zurufen konnte sich vorzu-

sehn. Er hatte aber geantwortet, die Klugen wären die Lernenden. — Da fragte Euthyde- 276
mos weiter, Giebt es auch Lehrer, oder nicht? — Das gab er zu. — Und die Lehrer sind doch der Lernenden Lehrer, wie der Musikmeister und der Schreibmeister waren doch deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr waret Schüler? — Das bejahete er. — Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wufstet ihr das noch nicht, was ihr lerntet? — Nein, sagte er. — Waret ihr nun etwa klug damals als ihr das nicht wufstet. — Nein freilich, sagte er. — Wenn also nicht klug, dann dumm? — Freilich wol. — Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wufstet, lerntet als dumme? — Der Knabe winkte zu. — Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst. — Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der welcher es einübt das Zeichen gegeben hat, so einmüthig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein grofses Getümmel und Gelächter. — Und ehe noch der junge Mensch wieder gehörig zu Athem kommen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte, Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche Knaben lernten dann das Vorgesagte, die Klugen oder die Dummen? — Die Klugen, sprach Kleinias. — Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet. — Auch hier wiederum lachten und lermten die Verehrer der beiden Männer und zwar ganz ausnehmend aus Bewunderung ihrer Weisheit. Wir Andern aber waren ganz betäubt und schwiegen. — Als nun Euthydemos merkte, dafs wir so betäubt waren, liefs

er, damit wir ihn noch mehr bewundern sollten, den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter, und wie gute Tänzer drehte er die Frage zweimal auf derselben Stelle herum, und sagte, Welches von beiden lernen denn aber die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen? — Da flüsterte mir Dionysodoros abermals ganz leise zu, und sagte, Auch das, Sokrates, ist wiederum ein solches Stükk wie das vorige. — O Zeus, sprach ich, auch das vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage! — Ja Sokrates, sagte er, wir fragen lauter solche unausweichliche Fragen. — Daher, sprach ich, habt ihr auch, wie man sieht, groſsen Ruhm unter euren Schülern. — Unterdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wüſsten. — Jener aber fragte ihn nach derselben Weise, wie beim vorigen, Wie, sagte
277 er, weiſst du nicht die Buchstaben? — Ja, sprach er. — Und zwar alle? — Das bejahte er. — Wenn nun Jemand etwas vorsagt, was es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor? — Das gestand er ein. — Von dem also, was du weiſst, sagt er etwas vor, wenn du sie doch alle weiſst. — Auch das gestand er ein. — Wie also, sprach er, lernst denn du etwa nicht, was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben nicht weiſs, der lernt es? — Nein, antwortete er, sondern ich lerne es. — Also was du weiſst, sprach er, lernst du, wenn du doch sämmtliche Buchstaben weiſst? — Das gab er zu. — Also hast du nicht richtig geantwortet, sagte er. — Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben hinwarf, und sagte, Eu-

thydemos hintergeht dich, o Kleinias; denn sage mir, heifst nicht lernen eine Erkenntnifs desjenigen bekommen was man lernt? — Das gab Kleinias zu. — Und wissen, sprach er, heifst das etwas anderes, als eine Erkenntnifs schon haben? — Darin stimmte er ein. — Nichtwissen also heifst noch nicht Erkenntnifs haben? — Das gestand er ihm ein. — Welche von beiden nun sind die, die etwas bekommen? die es schon haben, oder die nicht? — Die es nicht haben. — Und du hast doch eingestanden, dafs zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, zu den Nichthabenden? — Er winkte zu. — Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden? — Das bejahte er. — Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden. — Hierauf nun fiel Euthydemos gleichsam den dritten Gang beginnend noch einmal gegen den Jüngling aus. Ich aber, da ich sah, wie der Knabe schon ganz zugedekt war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte; ich redete ihm daher zu und sagte: Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nemlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie die Einthronung mit demjenigen vornehmen, den sie einweihen wollen. Denn auch dabei ist doch ein Tanz und Scherz, wenn du anders schon eingeweiht bist. So auch diese beiden jezt thun nichts, als dafs sie den Chor um dich herumführen, und gleichsam im Scherz dich umtanzen, bis sie dich hernach einweihen. Jezt also denke dir, dafs du nur den ersten Anfang der

sophistischen Heiligthümer hörst. Denn das erste mufs sein, wie Prodikos sagt, dafs man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, dafs du nicht wufstest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchen, wenn Einer, der bis dahin noch gar keine Kenntnifs eines Gegenstandes hatte, die Kenntnifs davon nun bekommt, wie sie aber auch dasselbe gebrauchen, wenn Einer, der diese Kenntnifs schon hat, mit dieser Kenntnifs eben diesen Gegen-
278 stand betrachtet, wenn er behandelt oder besprochen wird. Zwar nennt man dies häufiger erfahren als lernen, bisweilen aber doch auch lernen. Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, dafs dasselbe Wort auf ganz entgegengesezt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende. Fast eben so war auch das bei der zweiten Frage, als sie dich fragten, welches von beiden wol die Menschen lernten, ob was sie wissen oder was nicht. Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Spiel; darum sage ich auch, dafs diese mit dir spielen. Spiel nenne ich es aber deshalb, weil, wenn Einer auch Vieles und Alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüfste, wie sie sich verhalten; sondern nur geschikt sein würde, sein Spiel mit Andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein unterschlagen und sie umwerfen könnte; wie wenn Jemand einem, der sich sezen will, den Sessel unten wegzieht, und sich dann freut und lacht, wenn er ihn rüklings hinfallen sieht. Dieses also denke dir dafs die Männer dir nur zum Scherz angethan haben. Nun aber nach die-

sem werden sie dir gewiſs auch das rechte ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen jezt vorzeichnen, damit sie mir leisten, was sie mir versprochen haben. Sie sagten nemlich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer Kunst das Gemüth anzutreiben; nun aber, dünkt mich, haben sie eben geglaubt erst mit dir scherzen zu müssen. Dieses also möge von euch gescherzt gewesen sein, o Dionysodoros und Euthydemos, und vielleicht ist es zur Genüge. Nun aber nach diesem zeigt uns auch wirklich eure Kunst, indem ihr den jungen Menschen aufmuntert, wie man muſs auf Weisheit und Tugend Fleiſs verwenden. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie ich es mir denke, und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn Euch nun dünkt, daſs ich mich als ein Unkundiger auf eine lächerliche Art dabei anstelle: so lacht mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören will ich mir ein Herz fassen, vor euch aufs Gerathewohl und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also zusammen, und hört mich ohne Gespötte an ihr selbst und eure Schüler, und du Sohn des Axiochos antworte mir.

Wollen wol wir Menschen alle uns wohl befinden? oder gehört schon diese Frage zu dem, wovor mir eben bange war, dem belachenswerthen? Denn unverständig ist es ja wol, dergleichen auch nur zu fragen; denn welcher Mensch wollte sich wol nicht wohl befinden? — Gewiſs keiner, antwortete Kleinias. — Gut, sprach ich. Nur aber weiter, 279
da wir uns also wohl befinden wollen, wie können wir es denn? Etwa wenn wir viel Gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? denn auch das ist ja deutlich genug, daſs

es sich so verhält. — Darin stimmte er mir bei. — Wolan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wol gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keinesweges ein aufserordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn Jeder würde uns ja wol sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr? — Freilich, sagte er. — Nicht auch Gesundsein und Schönsein, und das Uebrige was den Leib betrifft in gutem Stande haben? — Das dünkte ihn ebenfalls. — Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehn in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas Gutes? — Das gab er zu. — Was, sprach ich, ist uns nun wol noch Gutes übrig? Denn was ist wol besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie um Zeus willen glaubst du, Kleinias? werden wir das Richtige sezen, wenn wir auch dies als Gutes sezen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht Manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du? — Gut ist es, sagte Kleinias. — Wol, sprach ich, und die Weisheit, in welche Reihe wollen wir die stellen? Unter das Gute, oder wie meinst du? — Unter das Gute. — Besinne dich nun, dafs wir ja nicht vielleicht etwas Gutes auslassen, das der Rede werth wäre. — Ich denke ja nicht, sagte Kleinias. — Da besann ich mich noch, und sprach, Beim Zeus, hätten wir doch bald das gröfste unter allen Gütern ausgelassen. — Welches doch? fragte er. — Das gute Glükk, o Kleinias, welches Alle auch die ganz schlechten für das gröfste unter allem Guten halten. — Du hast Recht, sprach er. — Da besann ich mich wieder anders, und sagte, Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos! — Wie

denn so? sprach er. — Weil wir das Glükk schon im Vorigen gesezt hatten, und nun noch einmal von demselben reden wollten. — Wie ist nur wieder dieses? — Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen. — Wie meinst du das aber? sprach er. — Die Weisheit ist ja eben gutes Glükk, das kann ja jedes Kind einsehn. — Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. — Und ich, da ich merkte, daſs er sich wunderte, sprach, Weiſst du etwa nicht, Kleinias, daſs im guten Flötenspielen die Flötenspieler die glüklichsten sind? — Das gab er zu. — Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister? — Freilich. — Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, daſs irgend ein Anderer glüklicher ist als ein weiser Steuermann, sobald man im Ganzen spricht? — Gewiſs nicht. — Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glükk theilen, mit einem weisen Heerführer oder mit einem ungeschikten? — Mit einem weisen. — Und wenn du krank wärest, mit wem möchtest du es lieber wagen, mit einem weisen Arzt oder mit einem 280
ungeschikten? — Mit einem weisen. — Nicht wahr, weil du glaubst besseres Glükk zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem Ungeschikten? — Das gab er zu. — Die Weisheit also macht, daſs die Menschen in allen Dingen Glükk haben. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr. Und so wurden wir am Ende einig darüber, ich

ich weifs nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, dafs wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glükkes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher eingestandene, wie es wol damit stände. Wir hatten nemlich eingestanden, sprach ich, wenn wir viel Gutes hätten, dann würden wir glükselig sein und uns wohl befinden. — Das gab er zu. — Würden wir also glükselig sein vermöge des vorhandenen Guten, wenn es uns nuzte, oder wenn es uns nicht nuzte? — Wenn es uns nuzte, sprach er. — Und würde es uns wol nuzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten, äfsen aber nicht, oder Getränk und tränken nicht, hätten wir dann einen Nuzen davon? — Nicht füglich, sprach er. — Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären jedem zu seinem Werk, sie bedienten sich deren aber nicht, würden sich diese dann wohl befinden und wohl handeln vermöge dieses Besizes, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben mufs? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge in Bereitschaft hätte und auch Holz genug, zimmerte aber nicht; hätte er wol irgend Nuzen von seinem Besiz? — Ganz und gar keinen, sprach er. — Wie nun, wenn Jemand Reichthum besäfse und alles Gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht; würde der glükselig sein durch den Besiz dieses Guten? — Nicht eben, Sokrates. — Wer also glükselig sein soll, sprach ich, der mufs, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besizen, sondern auch gebrauchen, oder der Besiz wird ihm zu nichts nuz. — Du

hast Recht. — Ist nun dieses etwa schon hinlänglich, Kleinias, um Jemand glükselig zu machen, dafs er das Gute habe und gebrauche? — Mich dünkt ja. — Etwa nur, sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder auch wenn nicht? — Wenn recht. — Wohl gesprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke ich, ist es, wenn Jemand irgend etwas unrecht gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite läfst. Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch übel. Oder wollen wir nicht so sagen? — Er räumte
es ein. — Wie nun? in jener Behandlung und 281
Gebrauch der Hölzer, giebt es da etwas anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt, als die Wissenschaft des Zimmerns? — Wol nicht, sagte er. — Eben so auch wol in der Behandlung der Gefäfse ist es das Wissen, was die Richtigkeit bewirkt. — Das dünkte ihn auch. — Also auch wol, sprach ich, im Gebrauch der zuerst angeführten Güter, des Reichthums, der Gesundheit und Schönheit, war es das Wissen, was zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge die Behandlung derselben anführt und leitet, oder etwas anderes? — Das Wissen, sagte er. — Nicht nur gut Glükk also, sondern auch gut Geschäft, wie es scheint, gewährt die Erkenntnifs dem Menschen bei jedem Besiz und Betrieb. — Er gestand es ein. — Ist also wol, beim Zeus, sprach ich, irgend ein anderer Besiz etwas nuz ohne Einsicht und Weisheit? Würde wol ein Mensch Vortheil haben, wenn er auch noch so viel besäfse und thäte, der keine Vernunft hat? Oder mehr wenn weniges, und er Vernunft hat? Ueberlege es nur so. Würde er nicht, wenn er weniger thäte, auch weniger fehlen? und wenn er weniger fehlte, sich auch weniger schlecht befinden?

und wenn er weniger schlecht lebte, auch weniger elend sein? — Gewifs, sagte er. — In welchem Falle nun würde einer wol weniger thun, wenn er arm wäre, oder reich? — Wenn arm, sagte er. — Und wenn er schwach wäre oder wenn stark? — Wenn schwach. — Und wenn angesehen oder unangesehen? — Wenn unangesehen. — Und würde wol ein Tapferer und Besonnener weniger thun oder ein Feiger? — Ein Feiger. — Auch ein Träger thäte wol eher weniger als ein Thätiger? — Das räumte er ein. — Und ein Langsamer als ein Behender? und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf? — Dergleichen alles gaben wir einander zu. — Im Allgemeinen also, sprach ich, scheint es, o Kleinias, dafs von allem insgesammt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art könne die Rede sein, als ob es an und für sich von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Thorheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so gröfsere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden, welches ja ein Uebel ist, Dienst zu leisten; wenn aber Einsicht und Weisheit, dann sind sie gröfsere Güter; an und für sich aber sind weder die einen noch die andern irgend etwas werth. — Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst. — Was folgt uns nun aus dem Gesagten? Etwas anderes, als dafs von allem übrigen nichts weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das Gute ist und die Thorheit das Uebel? — Das gestand er zu. — So lafs uns, sagte ich, nun auch noch das Uebrige betrachten. Da wir nemlich glükselig zu sein Alle streben, und sich
282 gezeigt hat, dafs wir dies werden durch den

Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das glükliche Gelingen uns die Erkenntnifs zusichert: so mufs demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, dafs er so weise werde als möglich. Oder nicht? — Ja, sagte er. — So dafs er glaubt, hiemit gebühre ihm weit mehr von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, andern sowol als solchen, die sich seine Liebhaber nennen, und von Fremden sowol als Bürgern, und dafs er also bittet und fleht ihm Weisheit mitzutheilen, und es für nichts schändliches oder strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar und unterworfen zu sein dem Liebhaber sowol als jedem andern Menschen freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verhaftet, um nur weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so? — Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, was du sagst. — Wenn nemlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgesezt zwischen dir und mir. — Ich wenigstens, o Sokrates, denke dafs sie lehrbar ist. — Darüber war ich erfreut, und sagte, Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wohl hast du daran gethan, mich einer grofsen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu überheben, ob nemlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, sowol dafs sie lehrbar ist als auch dafs sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glüklich macht, kannst du wol anders als behaupten, dafs man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch

gesonnen sein dieses zu thun? — Allerdings; sagte er, so sehr als irgend möglich. — Als ich nun dieses zu meiner Freude vernommen, sprach ich, Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, dafs eine ermahnende Rede sein soll, ganz unkünstlerisch vielleicht, und nur mit Noth gar weitläuftig zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst thut. Oder wenn ihr das nicht wollt: so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst darauf folgt, wobei ich stehen geblieben bin, ob er nemlich jede Erkenntnifs erwerben mufs, oder ob es irgend eine einzelne giebt, welche er bekommen und dadurch glükselig und zu einem treflichen Manne werden mufs, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, dafs dieser Jüngling weise und gut werde.

283 Dies also sagte ich, o Kriton, und war sehr begierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede angreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, dafs er Weisheit und Tugend üben solle. Der ältere von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir Alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete; denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann der Mann, welche dir wol lohnen wird zu hören, wie aufregend zur Tugend die Rede war. Sage mir doch, sprach er, Sokrates und ihr Uebrigen, die ihr zu wünschen äufsert, dafs dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses

sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst? — Da dachte ich, sie hätten wol auch zuerst schon geglaubt, daſs wir scherzten, als wir sie beide aufforderten, sich mit dem Knaben zu unterreden, und daſs sie eben deshalb mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil ich nun dies dachte, betheuerte ich noch kräftiger, daſs wir es im höchsten Ernste meinten. — Da sagte Dionysodoros, Bedenke dir es wohl, Sokrates, daſs du nicht hernach läugnen muſst, was du jezt sagst. — Ich habe es schon bedacht, sprach ich, und es hat keine Noth, daſs ich es jemals abläugnen sollte. — Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, daſs er weise werde? — Allerdings. — Jezt aber, sprach er, was ist wol Kleinias, weise oder nicht? — Nein, sagt er ja selbst, er ist aber, sprach ich, eben kein Prahler. — Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein? — Das gestanden wir ein. — Also der er nicht ist wollt ihr, daſs er werde; der er aber jezt ist, daſs er nicht mehr sei? — Als ich das hörte, gerieth ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benuzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter — Aber wenn ihr wollt, daſs er nicht mehr sei, der er ist: so wollt ihr ja, wie es scheint, daſs er untergehe. Und das sind mir doch vortrefliche Freunde und Liebhaber, welche so über alles darauf ausgehn daſs ihr Liebling untergehe. — Und als Ktesippos das hörte, verdroſs es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen: so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du dabei hast, mir und den Andern das anzulügen, was wie ich meine schon zu sagen fre-

velhaft ist, daſs ich wollte, dieser käme um! — Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen? — Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht toll bin. — Indem man den Gegenstand ausspricht, von dem die Rede ist, oder indem man ihn
284 nicht ausspricht? — Indem man ihn ausspricht, sagte er. — Indem er ihn nun ausspricht, spricht er doch nicht etwas anderes aus von dem was ist, sondern eben jenes was er ausspricht? — Wie anders? sprach Ktesippos. — Und jenes, was er ausspricht, gehört doch auch zu dem was ist, und ist Eins davon abgesondert von dem Uebrigen? — Allerdings. — Wer also jenes ausspricht, spricht aus was ist, und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres, so daſs Dionysodoros, wenn er spricht was ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt. — Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos, der sagt nicht was ist. — Darauf sagte Euthydemos, Aber das Nichtseiende, nicht wahr, ist nicht? — Es ist nicht. — Nicht wahr also, das Nichtseiende ist nirgend seiend? — Nirgend. — Kann nun wol Jemand mit diesem Nichtseienden irgend etwas thun, so daſs er jenes mache, wer es auch sei, das nirgend seiende? — Mich dünkt wol nicht, sprach Ktesippos. — Wie nun die Redner, wenn sie vor dem Volke sprechen, thun sie nichts? — Sie thun allerdings etwas. — Und wenn sie thun, so machen sie auch? — Ja. — Das Sprechen ist also ein Thun und Machen? — Das gab er zu. — Also spricht auch Niemand das was nicht ist, denn er machte es alsdann; du aber hast eingestanden, daſs Niemand das Nichtseiende machen könne. So daſs nach deiner Rede Niemand falsches spricht, sondern,

spricht Dionysodoros, so spricht er auch wah-
res und was ist. — Beim Zeus, Euthydemos,
sagte Ktesippos, gewissermafsen spricht er frei-
lich von dem was ist, aber nicht so wie es sich
verhält. — Was sagst du, Ktesippos, sprach
Dionysodoros, giebt es welche, die von den
Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten? —
Freilich, sagte jener, alle Rechtlichen, und die
wahr sprechen. — Wie nun? verhält sich nicht
das Gute gut und das Schlechte schlecht? —
Das gab er zu. — Und rechtliche Leute, be-
hauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie
sich verhalten? — Das behaupte ich. — Also
schlecht sprechen die Guten vom schlechten,
wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält?
— Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von
allen schlechten Menschen, unter welche du,
wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören,
damit die Guten nicht schlecht von dir spre-
chen. Denn das wisse nur, dafs die Guten
allerdings von den Schlechten schlecht sprechen.
— Sprechen sie, sagte Euthydemos, etwa auch
von den Grofsen grofs, und von den Warmen
warm? — Allerdings freilich, sprach Ktesip-
pos; und gewifs sprechen sie auch von den Fro-
stigen frostig, und sagen auch dafs ihre Unter-
haltung so ist. — Du schimpfst, Ktesippos,
sprach Dionysodoros, du schimpfst. — Beim
Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesip-
pos; denn ich bin dir gut. Sondern ich er-
mahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe
dich zu bewegen, dafs du nie wieder in meiner
Gegenwart so ungeschliffen sagen mögest, ich
wollte, dafs diejenigen umkämen, die ich am 285
höchsten achte. — Da mir nun schien, als
würden sie zu heftig gegen einander: so machte
ich einen Scherz mit dem Ktesippos, und sagte,

Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen was sie sagen, wenn sie uns davon mittheilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen, dafs sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfinden oder von Andern gelernt haben, dafs sie einen als einen Schlechten untergehn und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesammt dazu. Wenn aber ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medeia; er bringe mich um, ja er koche mich wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehn, nur bringe er mich als einen guten wieder zum Vorschein. — Darauf sagte Ktesippos, Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jezt thun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre ihm böse; ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat.

Also

Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen; denn schimpfen ist ganz etwas anderes. — Darauf fiel Dionysodoros ein, Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen? — Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros, glaubst etwa nicht, daſs es ein Widersprechen giebt? — Du wirst doch gewiſs nicht zeigen können, sagte jener, daſs du je gehört hast Einen dem Andern widersprechen! — Ganz recht, sagte er, Aber laſs uns hören, ob ich dir nicht jezt zeige, daſs Ktesippos dem Dionysodoros widerspricht. — Willst du mir also hierüber Rede stehen? — Gern, sagte er. — Wie also, sprach jener, man kann doch über alle Dinge sprechen? — Allerdings. — Doch wie jedes ist, oder auch wie es nicht ist? — Wie es ist. — Denn wenn du dich erinnerst, haben wir auch nur eben gezeigt, daſs 286
Niemand spricht, wie etwas nicht ist. — Und was soll das? sprach Ktesippos, widersprechen wir einander deshalb weniger, ich und du? — Etwa denn, fragte jener, werden wir einander widersprechen, wenn wir beide wissen, was über die Sache zu sagen ist? oder würden wir in diesem Falle doch gewiſs einerlei sagen? — Das räumte er ein. — Aber wenn keiner von uns sagt, was über die Sache zu sagen ist, würden wir dann einander widersprechen? oder würde ja so überhaupt der Sache gar nicht erwähnt von keinem von uns? — Auch das gab er ebenfalls zu. — Also etwa, fuhr er fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sagen ist, du aber, was über eine andere, widersprechen wir dann wol einander? Oder spreche ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst ganz und gar nicht davon? und wie kann nun

wol, wer gar nicht von etwas spricht, dem widersprechen, der davon spricht? — Hierauf schwieg Ktesippos. Ich aber war verwundert über die Rede und sprach, Wie meinst du das, Dionysodoros? denn ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und wundere mich immer darüber. Denn schon die Schule des Protagoras bediente sich dieses Sazes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und daſs er nicht nur alle andern umstöſst, sondern auch sich selbst. Ich glaube aber, daſs ich die eigentliche Bewandniſs davon durch dich am besten erfahren werde. Nicht wahr, man kann nicht falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Saz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch wahres, oder man spricht nicht? — Er gab zu, daſs es so wäre. — Soll nun etwa falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, vorzustellen aber wol möglich? — Auch nicht vorzustellen, sagte er. — Also, sprach ich, giebt es auch überall keine falsche Vorstellung? — Nein, sagte er. — Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das Sich irren an den Gegenständen? — Freilich, sagte er. — Dies aber findet nicht Statt? fragte ich. — Nein, sagte er. — Sagst du nun dies etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas wunderliches zu sagen? oder denkst du in der That, daſs kein Mensch unverständig ist? — So widerlege du es, sagte er. — Findet das denn Statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte? — Das findet nicht Statt, sagte Euthydemos. — Auch hieſs ich dir jezt nicht mich

widerlegen, sagte Dionysodoros; denn wie
könnte Jemand etwas fodern was nicht ist! —
O Euthydemos, sprach ich, diese überweisen
und vortreflichen Dinge lerne ich freilich nicht
recht; aber ich merke doch bald so etwas darin.
Vielleicht werde ich dich daher etwas beschwer-
liches fragen, allein verzeihe es mir; sieh aber.
Denn wenn man weder Unwahres sprechen kann,
noch Unrichtiges vorstellen, noch unverständig
sein, nicht wahr, so kann man ja auch nicht
fehlen, wenn man etwas thut? Denn was ei- 287
ner thut, das kann er doch nicht verfehlen in-
dem er es thut. Meint ihr es nicht so? —
Freilich, sagte er. — Und hier kommt nun,
sprach ich, meine beschwerliche Frage. Denn
wenn wir gar nicht fehlen weder im Handeln
noch im Reden noch im Denken, wenn sich dies
so verhält: so sagt doch, beim Zeus, ihr, als
wessen Lehrer seid ihr denn hieher gekommen?
Oder sagtet ihr nicht eben, ihr verständet am
besten jedem Menschen, der nur lernen wollte,
Tugend mitzutheilen? — Also, Sokrates, nahm
Dionysodoros das Wort, bist du so altväte-
risch, daſs du jezt wieder vorbringst, was wir
vorher sagten? Auch wenn ich vor dem Jahre
etwas gesagt hätte, würdest du es wieder vor-
bringen; mit dem aber, was gegenwärtig ge-
sprochen wird, weiſst du nichts anzufangen? —
Es ist eben sehr schwer, sagte ich. Ganz na-
türlich; wird es doch von weisen Männern ge-
sprochen. Denn auch mit diesem lezten ist sehr
schwer etwas anzufangen, was du eben sagtest.
Nemlich eben dieses, Ich weiſs nichts damit
anzufangen, wie meinst du dies, Dionysodoros?
offenbar doch wol so, daſs ich es nicht zu wi-
derlegen weiſs? Oder sage was diese Redens-
art dir sonst sagen will, Nicht wissen, was

man mit einer Rede anfangen soll? — Aber, was du da sagst, sprach er, damit ist gewaltig schwer etwas anzufangen. Antworte mir! — Ehe du geantwortet hast? fragte ich. — Antwortest du nicht? sprach er. — Ist das wol Recht so? sprach ich. — Ganz recht, antwortete er. — Aus welchem Grunde doch? sprach ich. Oder offenbar aus dem, daſs du jezt als ein hochweiser Mann im Reden zu uns gekommen bist, und gar wohl weiſst, wenn man antworten muſs, und wenn nicht; und eben daher auch jezt nicht das mindeste antwortest, wohl wissend, daſs du es jezt nicht muſst. — Du schwazest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugiebst, daſs ich weise bin. — Ich werde wol müssen, wie es scheint, sprach ich; denn du hast zu befehlen, also frage nur. — Also was etwas sagen will, muſs das eine Seele haben, oder will auch das Unbeseelte etwas sagen? — Es muſs eine Seele haben. — Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat? — Beim Zeus, ich nicht. — Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wol die Redensart sagen wollte? — Wie anders, sprach ich, als daſs ich gefehlt habe aus Dummheit! Oder habe ich nicht gefehlt, und war auch das recht gesagt, daſs die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich gefehlt oder nicht? Denn habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewol du sehr weise bist, und weiſst dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber gefehlt: so hast du auch so nicht Recht, indem du ja behauptest, man könne nicht fehlen. Und das geht nicht gegen
288 etwas, was du vor dem Jahre gesagt hast. Also,

o Dionysodoros und Euthydemos, scheint dieser Saz immer auf demselben Flekk zu bleiben, und noch immer wie vor alten Zeiten indem er umwirft mitzufallen; und dagegen, dafs ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel ausgefunden zu haben, die doch so ganz bewundernswürdig ist in der Genauigkeit des Redens. — Darauf sagte Ktesippos, Wunderliche Dinge redet ihr Thurischen Männer oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden. — Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehen, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte, O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewundernswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den Aegyptischen Sophisten, und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, sie werden uns etwas gar herrliches erscheinen lassen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, dafs sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal vorzeichnen, wie ich wünsche, dafs sie uns erscheinen mögen. Wo ich nemlich vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslokke, dafs sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrenge und es ernstlich nehme, auch

selbst Ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach
ich, erinnere mich doch wo wir vorher stehen
blieben. Wie ich glaube dabei: man müsse die
Weisheit suchen und philosophiren, wurde zu-
lezt festgesezt. Nicht wahr? — Ja, sagte er.
— Die Philosophie aber ist der Besiz einer Er-
kenntnifs. Nicht so? sprach ich. — Ja. —
Was für eine Erkenntnifs müssen wir aber wol
haben, um die rechte zu haben? Ist nicht so-
viel wenigstens ganz unbedingt gewifs, dafs es
diejenige sein mufs, die uns etwas nuzt? —
Freilich, sagte er. — Würde es uns nun et-
was nuzen, wenn wir verständen herumzugehn
und zu erkennen, wo das meiste Gold vergra-
ben ist? — Vielleicht, sagte er. — Aber vor-
her, sprach ich, haben wir doch dieses erwie-
sen, dafs es uns nichts hülfe wenn auch ohne
weiteres, und ohne erst in der Erde zu graben,
uns alles zu Gold würde; so dafs wenn wir auch
die Steine wüfsten zu Gold zu machen, diese
Erkenntnifs uns nichts werth wäre. Denn wenn
289 wir nicht auch wüfsten, das Gold zu brauchen:
so würde es uns, wie sich gezeigt hatte, gar
nichts nuz sein. Oder erinnerst du dich dessen
nicht? sprach ich. — Sehr wohl, sagte er,
erinnere ich mich dessen. — Eben so wenig,
wie es scheint, werden die übrigen Erkennt-
nisse uns zu etwas nuz sein, weder die Erwerb-
kunst noch die Heilkunst noch sonst irgend eine,
welche etwas hervorzubringen weifs, nicht aber
auch das zu gebrauchen, was sie hervorgebracht
hat. Nicht so? — Er stimmte ein. — Ja,
auch nicht einmal wenn es eine Kunst gäbe un-
sterblich zu machen, ohne dafs man wüfste die
Unsterblichkeit zu gebrauchen: so scheint, auch
nicht einmal diese würde etwas nuz sein, wenn
man aus dem Eingestandenen schliefsen darf. —

Ueber alles dieses kamen wir überein. — Einer solchen Erkenntniſs also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des Hervorgebrachten beides zusammenfällt. — Das scheint wol, sagte er. — Weit gefehlt also, daſs wir müſsten Kitharenmacher sein, und nach einer solchen Erkenntniſs trachten. Denn hier ist bei demselben Gegenstand die hervorbringende Kunst für sich und die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden von einander. Nicht so? — Er bejahete es. — Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wol nicht; denn damit ist es wieder eben so? — Das dünkte ihn auch. — Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir glükselig sein müſsten, wenn wir sie besäſsen? — Das denke ich wol nicht, fiel mir Kleinias ein. — Aus welchem Grunde? sprach ich. — Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eignen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen; sondern auch hier sind Andere geschikt, das was jene verfertiget haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigens von der des Gebrauchs. — Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, daſs die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besiz einer glükselig würde. Wiewol ich dachte, hier würde sich uns gewiſs die Erkenntniſs zeigen, die wir so lange schon su-

chen. Denn sowol die Männer selbst, die Re-
denschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen
bin, dünken mich immer gar weise; als auch
ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene.
Und das ist auch kein Wunder; denn sie ist
ein Theil der Beschwörungskunst, nur um ein
Weniges beschränkter als jene. Denn die Be-
290 schwörungskunst ist eine Besänftigung der
Schlangen, Spinnen, Skorpione und anderer
Thiere und Uebel, jene aber ist für Richter und
Gemeindemänner und andere Versammlungen
die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach
ich, dünkt es dich anders wie? — Nein, sagte
er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es
vorträgst. — Wohin also, sprach ich, können
wir uns noch wenden, zu welcher Kunst? —
Ich weiſs keinen Rath, sagte er. — Aber ich,
sprach ich, glaube sie gefunden zu haben. —
Was für eine, fragte Kleinias? — Die Kriegs-
kunst nemlich dünkt mich vor jeder andern die
zu sein, deren Besiz glükselig macht. — Das
scheint mir doch nicht. — Wie so? fragte ich.
— Sie ist ja wol eine Kunst, Jagd zu machen
auf Menschen? — Nun? und weiter? sprach
ich. — Keine Art der Jagd aber, sprach er, geht
doch auf etwas weiteres als eben auf das Er-
jagen und Einfangen. Haben sie aber einge-
fangen was sie jagten: so sind sie selbst nicht
im Stande es zu gebrauchen; sondern die Jä-
ger und Fischer übergeben es den Köchen, die
Meſskünstler aber und Rechner und Sternkundi-
gen, nemlich auch diese sind Jagende, weil sie
ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen,
sondern diese sind schon, und sie finden sie
nur auf, wie sie sind; wie also nun diese auch
nicht selbst verstehn sie zu gebrauchen, son-
dern nur zu jagen: so übergeben sie, so viele

ihrer nicht ganz unverständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. — Wohl, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias! verhält sich dies so? — Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es ja auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbringend oder auffindend, erworben hat, auch selbst zu gebrauchen weiſs, und eine solche nur uns glükselig machen kann: so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

Krit. Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

Sok. Glaubst du es nicht, Kriton?

Krit. Nein, beim Zeus, denn ich denke, wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgend eines Menschen zu seiner Unterweisung.

Sok. Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

Krit. Was doch Ktesippos!

Sok. Aber das weiſs ich doch, daſs es weder Dionysodoros war noch Euthydemos, der 291
das sagte. Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn daſs ich es gehört habe, weiſs ich doch ganz gewiſs.

Krit. Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz anderer muſs es wol gewesen sein, und ein weit

besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

Sok. Woher, Bester, sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glükseligkeit gewährt und bewirkt: so geriethen wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten am Ende zu sein, mufsten wir wieder umwenden, und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer eben soviel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen.

Krit. Wie ist euch das doch begegnet?

Sok. Das will ich dir erklären. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die königliche Kunst.

Krit. Und weiter.

Sok. Und dafs dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursach alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aischylos Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sizen des Staats und über alles herrschend alles nüzlich zu machen.

Krit. Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

SOK. Du sollst es richten, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nemlich auch wiederum so. Wolan, diese alles beherrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewiſs doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

KRIT. Ich gewiſs.

SOK. Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

KRIT. Ich gewiſs.

SOK. Und eure Kunst, die Landwirthschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regieren hat, was bewirkt sie uns? Würdest du
nicht sagen, sie verschaffe uns die aus der Erde 292
hervorgehende Nahrung?

KRIT. Ja.

SOK. Wie also die königliche Kunst? wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat, was bewirkt sie? Vielleicht weiſst du nicht sonderlich etwas zu sagen.

KRIT. Nein, beim Zeus.

SOK. Auch wir nicht, Kriton. Allein soviel weiſst du doch, daſs wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nüzlich sein muſs?

KRIT. Gewiſs.

SOK. Also muſs sie uns doch etwas Gutes verschaffen?

KRIT. Nothwendig, Sokrates.

SOK. Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei nichts anders als eine gewisse Erkenntniſs.

KRIT. Ja, so sagtest du.

SOK. Und nicht wahr alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber mufste sie uns machen und Erkenntnifs mittheilen, wenn sie die Nuzenschaffende sein soll und die glükselig machende.

KRIT. So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesezt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

SOK. Macht also wol die königliche Kunst die Menschen weise und gut?

KRIT. Warum nicht, Sokrates?

SOK. Aber etwan Alle und gut zu allem? und ist sie es etwa die alle Erkenntnifs, auch die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und alle die andern verleiht?

KRIT. Das glaube ich nicht, Sokrates.

SOK. Also was denn für eine Erkenntnifs? mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntnifs mittheilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir Andere gut machen?

KRIT. Gewifs.

SOK. Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nüzlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder Andere gut machen, und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, wie man sagt, das ewige

Einerlei; und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, daſs wir wüſsten, welches doch jene Erkenntniſs ist, die uns glükselig machen würde.

KRIT. Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in groſse Verlegenheit gerathen?

SOK. Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit gerathen war, ging ich durch
alle Töne, und bat die Fremdlinge und flehte 293
sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntniſs ist, die wir erlangen müſsten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

KRIT. Und wie? verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

SOK. Wie sollte er nicht? und begann gar vornehm seine Rede so.

Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntniſs, über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich dir zeigen, daſs du sie hast? — O Glükseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab? — Freilich, sagte er. — Nun so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, daſs ich sie schon habe; denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte. — Wolan denn, so antworte mir, sprach er. Weiſst du wol etwas? — Freilich sagte ich, und recht viel, Kleinigkeiten wenigstens. — Das genügt, sprach er. Dünkt dich nun möglich, daſs irgend etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei? — Nein, sondern unmöglich. — Und du, sprach er, weiſst doch etwas? — Ja. — Also bist du wissend, wenn du weiſst? — Ja frei-

lich, um dieses. — Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist? — Nein bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiſs. — Also, wenn du etwas nicht weiſst, bist du nichtwissend? — Ja, um jenes wol, Lieber, sprach ich. — Bist du deshalb weniger nichtwissend, und eben sagtest du, du wärest wissend? und so bist du was du bist, und bist es auch wieder nicht, ganz auf dieselbe Weise? — Wohl, sprach ich, Euthydemos. Denn bei dir ist doch einmal Alles schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besize ich also jene Erkenntniſs, welche wir suchten, weil nun also unmöglich ist, daſs man dasselbe sei und nicht sei? Nemlich wenn ich Eins weiſs, weiſs ich alles; denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiſs: so habe ich also auch jene Erkenntniſs? Meinst du es so, und ist das die Weisheit davon? — Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates, sagte er. — Und wie, Euthydemos? sprach ich, befindest du dich nicht ganz in demselben Falle? Ich meines Theils, was mir auch immer begegne mit dir gemeinschaftlich und mit unserm Dionysodoros dem theuren Haupte, das soll mich gar nicht verdrieſsen. Sage mir doch, wiſst ihr nicht auch Einiges und Anderes nicht? — Keinesweges, Sokrates, sagte Dionysodoros. — Wie meint ihr? sprach ich. Also wiſst ihr etwa nichts? — O wohl, sprach er. — Alles also, sprach ich, wiſst ihr, wenn doch irgend etwas?
294 — Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du auch nur Eins weiſst, weiſst alles. — O Zeus, sprach ich, was sagst du Wunderbares, und welch groſses Gut kommt da ans Licht! Und wissen etwa auch alle andern Menschen alles

oder nichts? — Sie können ja doch nicht, sagte er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und so zugleich wissend sein und nichtwissend. — Sondern wie ist es nun? fragte ich. — Alle, sagte er, wissen Alles, sobald sie Eins wissen. — O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach ich, denn nun sehe ich offenbar, daſs ihr es im Ernst meint, und daſs ich euch endlich dahin gebracht habe, Ernst zu machen, ihr Zwei also wiſst in der That Alles; wie Zimmern und Gerben? — Freilich, sagte er. — Auch schustern? — Auch, beim Zeus, und Schuhflikken dazu. — Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es giebt, und wieviel Sand? — Freilich, sagte er. Also du glaubtest wol wir würden dies nicht bejahen? — Da nahm Ktesippos das Wort und sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige mir doch einen Beweis hievon, woran ich erkennen kann, daſs ihr die Wahrheit redet. — Was soll ich dir zeigen? sprach er. — Weiſst du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wieviele du? — Ist es dir nicht genug, sprach nun jener, zu hören, daſs wir alles wissen? — Keineswegés, sagte er, sondern dieses Eine wenigstens beantwortet, und zeigt daſs ihr die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt Jeder, wieviel der Andere hat, und es sich zeigt daſs ihr es wuſstet, wenn wir sie hernach zählen: so wollen wir euch dann auch das übrige glauben. — Da sie nun dachten, er triebe Spott, so wollten sie nicht; sondern blieben nur immer dabei, sie wüſsten alle Dinge, wie Ktesippos sie einzeln darum befragte. Denn der hatte es nun gar kein Hehl mehr, und ich weiſs nicht, wonach er sie zulezt nicht fragte, auch nach dem allerunschiklichsten, ob sie es auch wüſsten. Sie aber gin-

gen immer ganz dreist auf die Fragen los, eingestehend, sie wüſsten es, wie die wilden Schweine die auf das Messer auflaufen. So daſs auch ich, o Kriton, zulezt aus Unglauben mich nicht enthalten konnte den Euthydemos zu fragen, ob Dionysodoros auch das Tanzen verstände? — Und er sagte, allerdings. — Doch nicht auch den Messertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in seinem Alter? so weise ist er doch nicht? — Nichts, sprach jener, was er nicht könnte. — Und, sprach ich, wuſste er etwa nur jezt alles, oder auch immer? — Auch immer? — Auch als ihr kleine Kinder waret und gleich nach eurer Geburt wuſstet ihr es? — Auch da alles, sagten sie beide zugleich. — Und uns dünkte das Ding unglaublich zu sein. Da sagte Euthydemos: Du glaubst
295 es wol nicht, Sokrates? — Nur, sprach ich, das sehe ich wol, daſs ihr weise Männer seid. — Aber, sagte er, wenn du mir antworten willst, will ich zeigen, daſs auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst. — O, sprach ich, das wird mir groſse Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewuſst zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, daſs ich Alles weiſs und immer, was für einen gröſseren Fund könnte ich thun in meinem ganzen Leben? — Antworte also, sagte er. — Frage nur, sprach ich, ich will gewiſs antworten. — Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht? — Das bin ich. — Und womit du wissend bist, eben damit weiſst du auch? oder mit etwas anderem? — Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht? — Schämst du dich nicht, Sokrates? sprach er, Du bist der Gefragte und

machst

machst Gegenfragen? — Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befiehlst. Wenn ich also nicht weiſs was du fragst, befiehlst du, daſs ich dann dennoch antworten soll, und nicht nachfragen? — Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er. — O ja. — Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst. — Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte? — Ich wol, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube. — Nun so will ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe. — Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich schikt. — Da merkte ich, daſs er mir böse war, weil ich das Gesagte aus einander sezte, da er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir giebt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, auch bei diesen zur Schule zu gehn: so glaubte ich folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, daſs ich es so machen soll: so will ich es so machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muſs, verstehst ja auf alle Weise du kunstreicher Mann besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang. —

So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weiſst was du weiſst, oder nicht? — Ja, sagte ich, mit der Seele. — Schon wieder, sagte er, sezt der Mann etwas hinzu zur Ant-
295 wort auf die Frage. Ich ſrage ja nicht, womit du weiſst, sondern nur ob mit etwas? — Da habe ich schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschick. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, daſs ich immer mit etwas weiſs was ich weiſs. — Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem? — Immer, wenn ich weiſs, sprach ich, mit diesem. — Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusezen? — Daſs uns sonst nur nicht dieses Immer einen Streich spiele. — Uns gewiſs nicht, sagte er; sondern wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weiſst du immer mit demselbigen? — Immer, sprach ich, da doch nun das Wenn weg soll. — Also immer weiſst du hiemit; und immer wissend weiſst du etwa einiges hiemit, womit du weiſst, Anderes mit etwas anderem? oder alles hiemit? — Hiemit, sprach ich, alles insgesammt, was ich nur weiſs. — Da haben wir es! sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusaz. — Ich nehme es schon wieder zurük, sprach ich, dieses Was ich nur weiſs. — Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurüknehmen; ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wol Alles insgesammt wissen, wenn du nicht Alles wüſstest? — Das wäre freilich ein Wunder! sagte ich. — Darauf sagte er: Nun seze immer hinzu, was du nur willst! hast du doch eingestanden, daſs du alles wüſstest. — So scheint es, sprach ich; wenn nemlich dies gar nichts bedeuten soll, das

Was ich nur weiſs, so weiſs ich freilich alles. —
Also hast du auch eingestanden, daſs du immer
weiſst mit demselbigen womit du weiſst, sei's
auch wenn du weiſst oder wie du sonst willst,
du hast doch eingestanden, daſs du immer weiſst
und auch Alles. Also ist offenbar, daſs du auch
wuſstest als du ein Kind warest, und als du ge-
boren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du wa-
rest und ehe Himmel und Erde war, wuſstest
du alles insgesammt, wenn du immer weiſst.
Und wirst auch, beim Zeus, immer wissen, und
alles insgesammt, wenn ich nur will. — Möch-
test du es dann immer wollen, du vielverehrter
Euthydemos! sagte ich, wenn du anders in der
That Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht,
daſs du es im Stande bist, wenn nicht auch die-
ser dein Bruder Dionysodoros mit will; dann
aber vielleicht wol. Sagt mir aber doch, sprach
ich, denn im Uebrigen weiſs ich freilich nicht,
wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche
Wunder von Weisheit seid, daſs ich nicht alles
weiſs, da ihr es ja sagt; dergleichen aber, Eu-
thydemos, wie soll ich sagen daſs ich das weiſs,
daſs rechtschaffene Männer ungerecht sind?
Komm, sage mir, weiſs ich das auch, oder weiſs
ich es nicht? — Du weiſst es freilich, sagte er.
— Wie denn? fragte ich. — Daſs die Recht-
schaffenen nicht ungerecht sind. — Das freilich, 297
sagte ich, schon lange. Aber das frage ich nicht,
sondern daſs die Rechtschaffenen ungerecht
sind, wo ich das gelernt habe? — Nirgends,
sagte Dionysodoros. — Also, sprach ich, weiſs
ich doch dieses nicht. — Du verdirbst uns Al-
les, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros.
Denn nun wird herauskommen, daſs er nicht
weiſs, und daſs er zugleich wissend ist und
nichtwissend. — Da erröthete Dionysodoros. —

Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? dünkt dich, dafs er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der alles weifs? — Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? — Lafs das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, dafs ich weifs, die Rechtschaffenen sind ungerecht, und mifsgönne mir das Kunststükk nicht. — Du entläufst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten. — Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als Einer von euch, so dafs ich vor beiden zugleich wol nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Saz ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrekken, und zugleich auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen gekommen war; sondern als dieser ihn nun auch noch ängstete, und ihn so von links her ansprach und bifs, rief Herakles seinen Bruderssohn Joleos zu Hülfe. Und der half ihm freilich genug; wenn aber mein Joleos Patrokles käme, der würde nur Uebel ärger machen. — Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch dieses selbst vorgebracht hast, ob wol Joleos mehr des Herakles Bruderssohn war, als der deinige? — Es wird wol das Beste sein, Dionysodoros, sprach ich, dafs ich dir antworte; denn du läfst doch nicht ab mit Fragen, wiewol ich fast weifs, du thust es nur aus Neid, um zu hindern, dafs Euthydemos mich nicht jenes Kunststükk lehren soll. — Antworte also, sprach er. — So antworte ich denn,

dafs Joleos des Herakles Brudersssohn allerdings
war, der meinige aber, meines Erachtens, ganz
und gar nicht ist. Denn nicht Patrokles mein
Bruder war sein Vater, sondern der seinige
hiefs freilich ähnlich genug Iphikles, des Hera-
kles Bruder. — Patrokles aber, sprach er, ist
der deinige? — Ja, sagte ich, von mütterli-
cher Seite, nicht aber von väterlicher. — Also
ist er dein Bruder und auch nicht dein Bru-
der? — Von Vaterseite nemlich nicht, Be-
ster; denn sein Vater war Chairedemos, der
meinige aber Sophroniskos. — Vater also,
sprach er, war Sophroniskos und auch Chaire-
demos? — Allerdings, sprach ich, jener der
meinige und der andere seiner. — Also, fragte
er, war Chairedemos ein anderer als Vater? —
Als der meinige, ja, sprach ich. — War er 298
also etwa Vater, da er doch ein anderer war
als Vater? Oder bist du einerlei mit einem
Stein? — Ich fürchte wol, sprach ich, unter
deinen Händen könnte ich es werden; ich denke
aber doch nicht. — Also bist du ein anderer
als der Stein? — Ein anderer. — Und nicht
wahr, weil du ein anderer bist als der Stein,
bist du nicht Stein? und weil ein anderer als
Gold, bist du nicht Gold? — Richtig. — Also
auch Chairedemos, sagte er, wenn er ein an-
derer ist als Vater, ist nicht Vater. — Er
scheint, sprach ich, nicht Vater zu sein. — Und
wenn Chairedemos Vater ist, nahm Euthyde-
mos das Wort, so ist wiederum Sophroniskos ein
anderer als Vater, und nicht Vater, so dafs du,
o Sokrates, vaterlos wärest. — Da fiel Kte-
sippos ein und sagte, Eurem Vater aber begeg-
net wol nicht das nemliche? ist er nicht ein
anderer als mein Vater? — Weit gefehlt,
sprach Euthydemos. — Also, fragte jener,

derselbe? — Derselbe freilich. — Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen? — Auch der übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater? — Das meinte ich freilich, sagte Ktesippos. — Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch? — Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, Gerissenes wieder mit Gerissenem zusammenknüpfst. Denn das ist auch eine üble Sache, wenn dein Vater aller Vater ist. — Das ist er aber doch, sagte jener. — Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Thiere? — Aller, sagte er. — Auch deine Mutter eben so die Mutter von allen? — Auch die Mutter. — Also ist deine Mutter auch die Mutter der Schweinigel? — Auch deine, sagte er. — Und du bist also der Bruder der Stinte und der jungen Hunde und der Ferkel? — Aber auch du, sagte er. — Und obenein ist dein Vater wol gar ein Hund? — Auch deiner, sagte er. — Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehn. Sage mir, hast du einen Hund? — Und das einen recht bösen, sprach Ktesippos. — Hat er auch Junge? — Ja, sprach er, eben solche. — Deren Vater ist also doch der Hund. — Ja wohl, sprach er, ich habe selbst gesehn wie er die Hündin beschwängerte. — Wie nun, ist der Hund nicht dein? — Freilich, sagte er. — Und so wie dein, ist er auch Vater; so dafs der Hund dein Vater wird, und du der jungen Hunde Bruder. Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach, Und noch dies einzige be-

antworte mir: Schlägst du wol diesen Hund? — Da lachte Ktesippos und antwortete, Ja bei den Göttern, denn dich kann ich nicht. — Also 299
schlägst du deinen Vater? — Mit weit besserem Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wol euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiſs o Euthydemos, hat wol euer und der Hündchen Vater schon sehr viel Gutes dieser eurer Weisheit zu verdanken? — Er braucht gar nicht viel Gutes, Ktesippos, weder er noch du. — Noch auch gewiſs du selbst, Euthydemos. — Noch auch irgend ein anderer Mensch. Denn sage mir nur, Ktesippos, ob du es einem Kranken gut hältst Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht? Oder wenn einer in den Krieg zieht, lieber mit Waffen zu gehen als unbewafnet? — Ich denke so, antwortete er, wiewol ich glaube, du wirst wieder etwas herrliches sagen. — Das wirst du am besten wissen, sagte er, antworte nur. Denn da du zugiebst, daſs es einem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, Arzenei zu nehmen: so muſs er also recht viel von diesem Guten nehmen, und es wird ihm vortreflich bekommen, wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Niesewurz klein stieſse und eingäbe. — Gar vortreflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende so groſs wäre als die delphische Bildsäule. — Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist Waffen zu tragen: so muſs man ja wol so viel als nur möglich Spieſse und Schilder haben, wenn es ja gut ist? — Gewiſs, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wol nicht, sondern nur eins, und einen Spieſs? — Ja, so glaube ich. — Würdest du etwa auch den Geryones und Briareus so bewafnen? Hierauf, hatte ich ge-

glaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dieser Freund. — Da schwieg Euthydemos; Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher Geantwortete, dünkt es dich nicht auch gut, Gold haben? — Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos. — Und bist du nicht der Meinung, daſs man gute Sachen immer haben muſs und überall? — Gar sehr. — Und das Gold hältst du doch auch für gut? — Das habe ich freilich zugegeben. — Also muſs man es immer haben und überall, und vornemlich bei sich. Und der wäre also der glükseligste, der drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge. — Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, daſs das die glükseligsten und treflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben in ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest; und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus diesen ihren eignen vergoldeten Schädeln und sehn inwendig hinein, indem sie ihren eignen Schopf in der Hand halten. — Was für Dinge sehen
300 aber wol die Skythen und alle andere Menschen, fragte Euthydemos, die sich zeigen lassen oder die sich nicht zeigen lassen? — Die sich zeigen lassen, offenbar. — Also auch du? — Auch ich. — Siehst du wol unsere Kleider? — Ja. — Lassen sich die nun wol zeigen? — Allerdings, ganz ungemein, sprach Ktesippos. — Was denn, fragte jener, lassen sie sich zeigen? — Nichts. Du aber glaubtest es ginge ganz und gar nicht, so gut bist du. Aber, Euthydemos, mich dünkt du träumst ohne zu schlafen, und wenn es irgend möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so thust du es gewiſs.

— Ist das etwa, sprach Dionysodoros, nicht möglich für Schweigende zu reden? — Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos. — Auch nicht für Redende zu schweigen? — Noch weniger. — Wenn du also für Steine, Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für Schweigende? — Keinesweges, antwortete er, wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe; denn da schreit das Eisen gewaltig wenn man es anrührt, so dafs dir hier doch aus übergrofser Weisheit entgangen ist, dafs du nichts sagst. Aber zeigt mir nun auch das andere, wie es wiederum für Redende möglich ist zu schweigen. Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer zu sein wegen seines Lieblings. — Wenn du schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du nicht für Alle? — Ja. — Also auch für Redende zugleich schweigst du, wenn doch die Redenden unter den Allen begriffen sind. — Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht Alle? — Nein doch, sagte Euthydemos. — Also, Bester, reden etwa Alle? — Ja, die Redenden. — Aber, sagte jener, danach frage ich ja nicht, sondern Alle, ob die reden oder schweigen? — Keines von beiden, und beides, sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit der Antwort, das weifs ich gewifs, wirst du nichts anfangen können. — Da lachte, wie er pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos, dein Bruder hat die Frage doppelt genommen, und ist verloren und überwunden. — Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so dafs dem Ktesippos noch mehr als zehnfach der Muth wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue Ktesippos schon von ihnen selbst eben dieses abgehört. Denn es giebt nirgend sonst noch solche Weisheit unter den Menschen. Und ich sagte darauf: Warum lachst du doch,

Kleinias, über so wichtige und schöne Dinge? — Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehn, Sokrates? fragte Dionysodoros. — O ja, sagte ich, viele. — Waren die verschieden von dem Schönen, sprach er, oder einerlei mit dem Schönen? — Da war ich nun wieder auf jeden Fall in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht dafür, dafs ich gemukst hätte.
301 Dennoch aber sagte ich, Verschieden von dem Schönen selbst; aber jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei sich. — Also, sprach er, wenn du einen Ochsen bei dir hast, bist du ein Ochs? und weil du jezt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros. — Sprich wenigstens nicht ruchloses, wie das lezte, sagte ich. — Aber auf welche Weise, sprach er, kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding zu einem verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene das verschiedene sein? — Also dagegen, sagte ich, findest du Bedenken? denn nun unterfing ich mich schon den Männern ihre Weisheit nachzuahmen, weil ich so grofses Vergnügen daran fand. — Wie, sprach er, sollte ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern Menschen, gegen das was nicht ist? — Wie meinst du, sprach ich, ist nicht das Schöne schön und das Häfsliche häfslich? — Wenn ich es dafür halte, sprach er. — Hältst du es also dafür? — Freilich, sagte er. — Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene verschieden. Denn das Verschiedene ist doch wol nicht das Einerleie. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, dafs das Verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, dafs wie jeder ausgelernte Künstler was ihm zu fertigen zukommt, so auch

ihr das Gespräch ganz vortreflich ausarbeitet. — Weifst du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das Schmieden zu? — Ich weifs, dem Schmidt. — Wem Töpfe machen? — Dem Töpfer. — Und schlachten und abledern, und das kleine Fleisch zerlegen, kochen und braten? — Dem Koch, sprach ich. — Wenn man nun einem thut, was ihm zukommt, so thut man doch Recht? — Gewifs. — Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht? — Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach. — Offenbar also, fuhr er fort, wenn Jemand den Koch schlachtet, zerlegt, kocht und bratet: so thut er ihm was ihm zukommt. Und wenn Jemand den Schmidt schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht: so thut er ihm was ihm zukommt? — O Poseidon! rief ich aus, jezt hast du deiner Weisheit die Krone aufgesezt! Werde ich die wol je so gewinnen, dafs sie mir eigen wird? — Würdest du sie wol erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre? — Wenn du es willst, sprach ich, dann gewifs. — Und wie, sprach er, glaubst du zu erkennen, was dein ist? — Wenn du nicht etwa anders meinst, sagte ich; denn mit dir mufs man anfangen und mit dem Euthydemos endigen. — Glaubst du also etwa, dafs das dein ist, worüber du zu gebieten hast, und womit du anfangen kannst, was du willst? Zum Beispiel, würdest du glauben, diejenigen Ochsen und Schaafe wä- 302
ren dein, welche du dürftest verkaufen, verschenken und schlachten welchem Gott du wolltest? und mit denen es sich nicht so verhielte, die wären nicht dein? — Da merkte ich schon, dafs hieraus wieder eins aufdukken würde von

jenen herrlichen Fragestükken, und da ich es gern baldmöglichst hören wollte, antwortete ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen allein ist mein. — Und wie? Thiere nennst du doch das, was eine Seele hat? — Ja, sprach ich. — Du giebst also zu, von den Thieren seien allein diejenigen dein, womit du Macht hast alles das zu thun, was ich eben erwähnte? — Das gebe ich zu. — Darauf hielt er spöttisch verstellter Weise inne, als ob er auf etwas grosses sänne, und fragte dann, Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus? — Da ahndete mir schon, daſs es kommen würde wie es zulezt auch kam, und ich drehte und wendete mich rathlos und vergeblich wie im Neze gefangen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dionysodoros. — So bist du ja ein ganz erbärmlicher Mensch, und gar nicht ein Athener, wenn du weder väterliche Götter hast, noch heiliges, noch sonst etwas schönes und gutes. — Halt, sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und laſs mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich habe ja allerdings Altäre und Heiligthümer häusliche und väterliche, und alles was andere Athener von der Art haben. — Also andere Athener haben keinen väterlichen Zeus? — Nein, sagte ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern, weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts hingezogen sind, noch bei uns selbst. Sondern väterlich heiſst uns Apollon wegen Erzeugung des Ion. Zeus aber wird bei uns nicht väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes und der Brüderschafts-Zeus, und so auch Athene, die Athene der Brüderschaften. — Das ist ja genug, sprach Dionysodoros; so hast du doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus und Athene. — Ja wohl, sagte ich. — Also

sind doch auch diese deine Götter? — Ja, Ahnherrn, sagte ich, und Gebieter. — Immer doch deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden, daſs sie dein sind? — Ich habe es eingestanden, sagte ich, denn was will ich machen? Nun sind doch diese Götter Thiere? Denn du hast eingestanden, was eine Seele habe sei Thier. Oder haben diese Götter keine Seele? — Sie haben, sprach ich. — Also sind sie doch auch Thiere? — Das sind sie. — Und von Thieren, gestandest du, wären nur diejenigen dein, welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen und zu schlachten welchem Gott du wolltest. — Ich habe es eingestanden, sprach ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen, Euthydemos. — So komm denn, fuhr er fort, und sage mir gleich, da du bekennst, Zeus sei dein und die andern Götter, ob du sie wol dürftest verschenken oder verkaufen, oder was du sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit an- 303
dern Thieren? — Da lag ich nun, Kriton, von der Rede getroffen sprachlos da. Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen, und sagte, Der Popanz Herakles! was für ein schönes Stükk! — Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Herakles der Popanz, oder der Popanz Herakles? — Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab; denn die Männer sind unbezwinglich.

Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maſsen gelobt hätte, und die beiden erlagen fast dem Lachen und dem lauten Beifall und der Freude. Denn beim vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schönes Getümmel unter den Freunden des Euthydemos allein. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion

mit einstimmen in das Getümmel, und sich freuen an den Männern. Und ich selbst war so ergriffen, dafs ich gestehn mufste, nie so weise Männer gesehen zu haben, und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit wendete ich mich dazu sie beide zu preisen und zu verherrlichen, und sagte, O ihr glükkseligen beiden über eure wunderbaren Gaben, dafs ihr eine so grofse Sache so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem andern schönen, das sich in euren Reden findet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das erhabenste, dafs ihr euch um die meisten Menschen und um die ernsthaften zumal und die für etwas gehalten werden nichts kümmert, sondern um die welche euch gleichen nur. Denn das weifs ich gewifs, dafs mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, die euch gleichen; die andern aber haben wol so wenig Verstand davon, dafs ich gewifs weifs, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmüthiges in euren Reden, dafs wenn ihr nun läugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut oder auch weifs und was irgend von der Art, oder auch es sei überall nichts vom Andern verschieden, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund zusammennäht, wie ihr auch selbst sagt; aber nicht nur Anderer ihrem scheint ihr dies anzuthun, sondern auch eurem eignen, das ist eben das artige davon und benimmt diesen Reden alles verhafste. Das gröfste aber ist, dafs diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, dafs es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Das

habe ich bemerkt und recht Acht gehabt auf
den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stege-
reif im Stande war, euch nachzuahmen. Diese
künstliche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun 304
für das schnellere Ueberliefern freilich gar schön,
aber vor vielen Menschen betrieben zu werden
eignen sich diese Reden deshalb weniger; son-
dern, wenn ihr mir wenigstens folgen wollt,
werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden,
damit sie nicht die Kunst allzuschnell erlernen,
und euch dann wenig Dank dafür wissen. Son-
dern redet hübsch meist nur unter Euch so;
oder wenn ja vor jemand anderm, nur vor dem,
der euch bezahlt. Und eben dies müſst ihr auch,
wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schü-
lern rathen, ja nie vor keinem andern Menschen,
sondern immer nur vor euch und unter sich diese
Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so,
Euthydemos, das seltene ist das geltende, und
das Wasser ist das allerwohlfeilste, ohnerachtet
es das vortreflichste ist, wie Pindaros sagt.
Aber kommt, sprach ich, damit ihr auch mich
und diesen Kleinias hier gleich aufnehmet.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige
sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh
also nun zu, wie du auch zu den beiden Män-
nern kommst, da sie verhieſsen, daſs sie es je-
den lehren könnten, der nur bezahlen wollte,
und daſs sie keine Gemüthsart noch Alter aus-
schlieſsen wollten. Ja was dir besonders wich-
tig sein muſs, sie sagten auch den, der mit dem
Erwerb beschäftiget wäre, hindere nichts ihre
Weisheit sich sehr leicht anzueignen.

Krit. Gewiſs, Sokrates, bin ich ein gro-
ſser Redefreund und mag gern etwas lernen.
Indeſs scheint es fast, daſs auch ich einer von
denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen;

sondern von jenen, von denen du auch sagtest, dafs sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt dich zurechtzuweisen: so mufs ich dir doch, was ich gehört habe, wieder erzählen. Höre also, dafs einer von denen, die von euch gingen, mir begegnete indem ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, von jenen einer die stark sind in den gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei dieser Weisheit? — Nein, beim Zeus, sagte ich, denn auch als ich dabei stand, konnte ich nichts verstehen wegen des Gedränges. — Schade! sprach er, es lohnte wol es zu hören. — Wie so? fragte ich. — So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jezt die weisesten sind in dergleichen Reden. — Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen? — Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört Possen treiben, und sich um nichtswerthe Dinge eine unwürdige Mühe geben. — So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie. — Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts werth. Vielmehr wenn du auch jezt wä-
505 rest zugegen gewesen, würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen Freund, so abgeschmakt war er, sich solchen Menschen hingeben zu wollen, denen gar nichts daran liegt was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen. Und diese, wie ich eben sagte, sind von den besten jezt. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind ganz schlecht und lächerlich. — Mich indefs, o Sokrates, dünkt, die Sache selbst könne wol weder dieser mit Recht tadeln noch

wer

wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu miſsbilligen.

SOK. O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Allein ich weiſs noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? war er einer von denen die selbst vor Gericht zu streiten verstehn, ein Redner? oder von denen die solche hinschikken, ein Verfertiger der Reden mit denen die Redner streiten?

KRIT. Keinesweges ein Redner, beim Zeus, ich glaube nicht, daſs er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, daſs er die Sache versteht und stark darin ist, und vortrefliche Reden ausarbeitet.

SOK. Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und auſserdem daſs sie es sind auch bei den Meisten dafür zu gelten, so daſs wenn sie nicht bei Allen diesen Ruhm davon trügen, ihnen hiebei Niemand im Wege stehe, als die sich mit der Philosophie beschäftigen. Sie glauben daher, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, daſs man sie für nichts werth hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müſsten im Rufe der Weisheit. Denn die weisesten wären sie doch in der That; wenn sie aber in der Unterhaltung den kürzeren zögen, so wären es die aus des Euthydemos Schule, von denen sie eingeengt würden. Für weise aber halten sie sich mit groſsem Scheine des Rechtes, weil sie sich nemlich mäſsig mit der Philosophie einlieſsen und

mäſsig mit den Staatsgeschäften, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie lieſsen sich mit beiden so viel ein als nöthig, und könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ärndten.

Krit. Und wie? dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates? Denn gewiſs doch hat der Männer Rede einen recht stattlichen Schein.

Sok. Das hat sie auch in der That, Kriton, mehr Schein als Gedeihn. Denn es ist nicht leicht sie zu überzeugen, daſs sei es ein Mensch oder was irgend sonst in der Mitte steht zwi-
306 schen zwei Dingen und an beiden Theil hat, wenn es aus einem Gut und einem Uebel zusammengesezt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere; wenn aber aus zweierlei Gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden dazu, wozu jedes Einzelne von jenen, woraus es besteht, gut ist; und daſs nur was aus zwei Uebeln bestehend, die es nicht in derselben Beziehung sind, sich in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden, woran es Theil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehn: so ist nichts damit gesagt; denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas gutes und die andere dagegen etwas übles: so sind sie freilich besser als die Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht; sonst aber auf keine Weise. Allein ich glaube nicht, daſs sie eingestehen werden, weder daſs beide

schlecht sind, noch daſs die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der That diese, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Werth haben; und ohnerachtet sie der Wahrheit nach die dritten sind, suchen sie doch als die ersten zu erscheinen. Verzeihen muſs man ihnen nun wol dieses Verlangen, und ihnen nicht darum zürnen; sie aber doch nur für das ansehn, was sie wirklich sind. Denn man muſs mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgend etwas vernünftiges behandelt, und mit wakkerem Ernst durcharbeitet.

KRIT. Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiſs, wie ich dir auch jedesmal sage, in rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere zwar ist nur noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf eines, der ihm forthilft. So oft ich nun mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Muth, daſs es mich groſse Thorheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge soviel Sorge getragen zu haben, sowol für meine Verheirathung, um sie mit einer recht wohlgearteten Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden: so werde ich ganz irre und sie dünken mich insgesammt, wenn ich sie recht betrachte, ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraussage, so daſs ich nicht weiſs wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.

507 SOK. Lieber Kriton, weifst du denn nicht, dafs in jedem Geschäft der schlechten viele sind, und diese nichts werth, der treflichen hingegen nur wenige, diese dann aber auch alles werth. Oder hältst du die Turnkunst nicht für etwas schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

KRIT. Ja wohl recht sehr.

SOK. Und wie nun? siehst du nicht in jeder die Meisten zu jedem Geschäft sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

KRIT. Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

SOK. Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

KRIT. Das wäre ja wol keinesweges recht, Sokrates!

SOK. Thue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Sondern die lafs ganz bei Seite, die sich der Philosophie befleifsigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne, erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.

ANMERKUNGEN.

ZUM GORGIAS.

Seite 10. Z. 10. Im Protagoras nun. Man vergleiche Ersten Theiles ersten Band. S. 311 und 312. 314 und 315.

S. 15. Z. 14. aus dem Lysis. Es muſs dem Leser überlassen bleiben, ob er sich leichter dieses denken kann, oder jenes daſs diese Andeutungen dem Verfasser des Lysis vielmehr den Stoff zu seiner Composition gegeben haben. Nur bleibt dieser Verfasser dann noch immer weit kunstreicher als Herr Ast ihm einräumen will.

S. 20. Z. 3. keine Spur irgendwo zeigt. Für mein Gefühl wenigstens. Herr Ast meint freilich anders und will mit hieraus schlieſsen, Platon habe den Gorgias während des sokratischen Prozesses abgefaſst, wo er wol schwerlich die Stimmung haben konnte zu einem so höchst kunstreichen und, was doch Herr Ast im Ganzen auch zugeben wird, so höchst besonnenen Werk. Doch ich enthalte mich hierüber mehr zu sagen, und lasse jedem sachkundigen Leser die Wahl.

Ebend. Z, 11. v. u. in den Ekklesiazusen des Aristophanes. Man sehe die Commentatoren zu dieser Komödie an verschiedenen Stellen, und ausführlicher über das Ganze *Morgenstern. Commentat. de Platonis republ. p.* 76-78. — Wollte

Jemand einwenden, es wären in dieser Komödie vielleicht nicht soviel Anspielungen auf den Platon, als man gewöhnlich glaubt: so ist doch deutlich genug, daſs Philosophen und zwar Sokratiker mitgenommen werden, unter welchen er immer um so sicherer mit getroffen wurde, als er an Ruhm und Ansehn sich vor den übrigen auszeichnete.

S. 21. Z. 11. v. u. das Beispiel des Archelaos. Athenaios in der bekannten Stelle *XI.* 507. *Ed. Bip. IV*, *p.* 384. schreibt hierüber wunderliche Dinge, die man ihm doch nachgesprochen, und daraus wenigstens von einem Verhältniſs des Platon zum Archelaos, was ganz unmöglich ist, geträumt hat. Die Stelle lautet so: „Im Gorgias aber hechelt er nicht nur den durch, nach welchem das Gespräch überschrieben ist, sondern auch Archelaos, den König von Makedonien, nicht nur als von niedriger Herkunft, sondern auch, daſs er seinen Herrn und König getödtet hätte. Und dies ist derselbe Platon, von welchem Speusippos sagt, er sei vermöge seiner engen Freundschaft mit dem Archelaos Ursach gewesen, daſs Philippos zur Regierung gekommen.“ Nachdem nun Athenaios die hieher gehörige Stelle des Speusippos angeführt, fährt er fort: „Ob sich dies aber wirklich so verhalte, das mag Gott wissen.“ Ja wol mag Gott wissen wie sich dies so verhalten könne, nemlich nicht was Speusippos sagt, sondern was im Athenaios daraus gefolgert wird, Platon solle vermöge eines vertrauten Verhältnisses mit dem Archelaos, der in demselben Jahre mit dem Sokrates starb, Ursach gewesen sein, daſs zehn Olympiaden später Philippos zur Regierung kam. Und auf welche Weise? man höre. Nemlich Karystias der Pergamener, so erzählt Athenaios, schreibt in seinen Denkwürdigkeiten folgendes. Als Speusip-

pos erfuhr, daſs Philippos übel vom Platon spräche, lieſs er in einen Brief folgendes einflieſsen: „Als ob man nicht wüſste, daſs Philippos sogar daſs er König geworden dem Platon zu verdanken hätte. Denn Platon sandte den Euphraios an den Perdikkas, und dieser bewog ihn, dem Philippos einiges Gebiet einzuräumen. Da er nun hier eine bewaffnete Macht unterhielt: so hatte er, als Perdikkas starb, die Mittel in Bereitschaft, und konnte sich in Besiz des Reiches sezen." Ist nun hier wol mit einem Worte vom Archelaos und einem Verhältniſs zu ihm die Rede? Wenn wir nicht aus Schuld einer ungeheuren Verfälschung dem Sophisten Unrecht thun, so hat er den Alketas, den Archelaos tödtete, und den Perdikkas, dem er nachfolgte, und den weit späteren Perdikkas, der vor dem Philippos regierte, alles auf die wunderbarste und unwissendste Art durcheinander geworfen. Zuviel Worte schon, um ein so elendes Gewäsch zu widerlegen. Nur sieht man doch daraus, wie schlechten Autoritäten Athenaios bei dem was er gegen Platon sagt gefolgt ist, oder wie unbedachten Gebrauch er von seinen Collectaneen gemacht hat, ohne nur sich vorzusehen, daſs er Namen und Zeiten nicht verwirre. Was übrigens Speusippos sagt, muſs, wenn er es wirklich gesagt hat, auch wahr sein, und kann demnächst andern Nachrichten zur Berichtigung und Ergänzung dienen, welche den Philippos bis zum Tode des Perdikkas in Thebä bleiben lassen.

S. 24. Z. 5 v. u. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause. Diese Stelle will mich noch immer hindern anzunehmen, daſs Gorgias sich in dem Hause des Kallikles befindet, und das folgende Gespräch dort spielt. Denn zuerst wäre schon der ganze Ausdrukk im Hause selbst wie in der Nähe

des Hauses höchst wunderlich. Sokrates nemlich mufste schon das Ansehn haben, dort hineingehn zu wollen, nicht etwa vorbei, wo sich Gorgias befand, welches aus dem ersten Anruf des Kallikles deutlich wird, und das ὅταν mufs nothwendig auf eine andere Zeit gehn, als auf die des Begegnens selbst. Und dann, wo soll doch Kallikles den Sokrates getroffen haben? Soll er selbst im Begriff gewesen sein fortzugehn, die versammelten Gäste im Hause zurüklassend? Es will sich gar keine Athenische Weise dieser Begegnung denken lassen, wenn man das ganze Gespräch in das Haus versezt. Ich meine also, Gorgias befindet sich mit seiner Gesellschaft an einem öffentlichen Orte, etwa im Lykeion, wo so viele platonische Gespräche spielen, und Kallikles hat sich nach geendigter Epideixis des Sophisten von den Andern etwas nach vorne zu entfernt wo er den Sokrates, der eben hineintreten will, anredet. Anders als unter dieser Voraussezung will nicht alles stimmen.

S. 26. Z. 15. oder mit dessen Bruder. Dies war der berühmte Polygnotos. Er wird hier als noch lebend erwähnt, und wenn wir nicht eine kleine Zeitverwirrung von entgegengesezter Art, als man gewohnt ist, sie beim Platon anzutreffen, annehmen wollen: so mufs Polygnotos noch den Anfang der zwei und neunzigsten Olympiade überlebt haben.

Ebend. Z. 22. viele Künste. Man weifs sowol aus einer späteren Stelle unseres Gesprächs, S. 50. Z. 33–35., als aus Aristot. Metaph. I, 1., dafs dies eine Stelle aus einer Schrift des Polos ist. Wunderbar genug, dafs Platon hier dem Polos zuerst seine geschriebenen Worte als schon geschrieben in den Mund legt, und sich hernach doch nicht auf das Gehörte, sondern nur auf das Gelesene beruft.

S. 28. Z. 7 v. u. ich habe meine Freude. Dies absichtlich wiederholte Ja und die Bemerkung darüber kann weder eine Lächerlichkeit auf den Gedanken werfen sollen, noch ein bloſser müſsiger Scherz sein. Vielleicht flüchtige Berüksichtigung eines Tadels über Platons vielfältig abwechselnde Formeln des Bejahens und Verneinens als über etwas Gezwungenes.

S. 30. Z. 8. handgreifliches. In der Urschrift stehen hier zwei Worte für Handgreifliches und Vollführung, welche im Attischen nicht gewöhnlich, sondern aus des Gorgias Mundart und Sprachgebrauch genommen waren. In denen der Uebersezung sticht mehr das Gezierte und Gekünstelte hervor, als das fremde; wahrscheinlich aber wollte Platon auch dies vornemlich nachahmen.

Ebend. Z. 13 v. u. als die zu welchen. Nur ungern bin ich in der Uebersezung, durch die Einstimmigkeit der Handschriften bewogen, von der in der früheren Ausgabe zu einer Zeit wo man der Vermuthung mehr einräumen konnte, vorgeschlagenen Aenderung περὶ ἃ σὺ φῂς statt περὶ ἃς φῂς wieder abgegangen. Schwer zwar ist das hier sonst immer vom Gegenstand gebrauchte περὶ in dieser Bedeutung zu ertragen.

S. 31. Z. 22. woran denn? War schon das vorige schwer, so ist hier die Verwirrung welche das τῶν anrichtet, gar nicht zu ertragen, und ich nehme gern die Hülfe an welche einige Handschriften darbieten, das τῶν zweimal bei Bekker S. 12. Z. 10. so wie das auch von ihm eingeklammerte γνῶσις zu löschen.

Ebend. Z. 2 v. u. wie es in der Volksversammlung heiſst. Für die, welche ich nicht auf den Scholiasten verweisen kann, aus ihm zur Erklä-

rung folgendes: Bei Ausrufung der Verordnungen oder Geseze in der Versammlung nannte der Ausrufer bei der ersten Verordnung und Gesez den Namen des Verordnenden und Vorschlagenden, und seines Vaters Namen und seines Demos, wie etwa: Demosthenes, der Sohn des Demosthenes, der Päanier, bringt in Vorschlag folgende Verordnung. Folgte aber hierauf noch ein Vorschlag von demselben, so sprach der Herold, um nicht unnüze Worte zu machen: Alles andere wie zuvor, er bringt aber auch noch folgendes in Vorschlag. Diese Erklärung scheint mir doch nicht aus dem Finger gesogen und für diese Stelle sehr annehmbar, wenn gleich anderwärts Phaedo 102 ξυγγραφικῶς ἐρεῖν in etwas anderem Sinne von der weitläuftigen Förmlichkeit der Sprache in Verträgen u. dgl. vorkommt.

S 32. Z. 7 v. u. jenes Trinklied. S. *Brunck. Anal. I*, 122. unter den Simonidischen.

Die Gesundheit ist das Beste jedem Menschen
Zweitens, dafs er schön von Gestalt erscheine
Reichsein ohne Falsch das dritte, und endlich
Das Vierte sich der Jugend freun mit Freunden.

S. 33. Z. 3. der Turnmeister. Es war zu erwünscht für den παιδοτρίβης Ein Wort zu haben, als dafs ich diese Annäherung hätte von der Hand schlagen können, in der Hoffnung das Wort werde seine ursprüngliche Deutschheit immer mehr geltend machen, und niemand werde mich anklagen dieses Gebrauchs wegen, als ob ich den Unterschied unserer Leibesübungen und der hellenischen läugnen wollte.

S. 35. Z. 20. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde. Alles was in dieser ganzen Stelle ähnliches vorkommt hier und weiter unten S. 37., ist offenbar Vertheidigung der ganz allmählig fortschrei-

tenden Art, mit der Platon in seinen Gesprächen zu Werke geht. — Uebrigens war für den Hauptbegriff, der von Seite 38. an weiter erörtert wird, kein anderes Wort zu finden in der Uebersezung als Ueberredung, so daſs Ueberzeugung als eine Unterart der Ueberredung erscheint, was uns freilich fremd klingt. Man muſs nur nicht übersehn, daſs es nur die durch das Gelernthaben von Andern entstandene Ueberzeugung ist. Die Hauptsache ist eben dies, die durch Andere in jemand hervorgebrachte Vorstellung, dieser Akt wird Ueberredung im Allgemeinen genannt. Sie ist nun entweder mit Erkenntniſs verbunden, Wissen, Gelernthaben, oder ohne Erkenntniſs, dann Glauben, Ueberredung im engeren Sinne.

S. 39. Z. 14. wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist. Man gebe nur nicht dem Sokrates Sophistereien Schuld, als gehe er darauf aus, sich zugeben zu lassen, der Baumeister solle Rath geben, ob Mauern und Werfte sollten gebaut werden oder nicht. Die Sache war, wenn auch der Ausdrukk nicht überall genau genug ist, im Gespräch selbst deutlich genug durch das Vorige von der Wahl, und wird es noch mehr durch das Folgende.

S. 41. Z. 4. zum Arzt gewählt. Ich halte es unbedenklich mit denen Handschriften bei Bekker, welche ῥήτορα ἢ ὑ nicht lesen, und halte diese Worte für einen ungeschikten Zusaz; Denn wie soll wol in einer Stadt die Frage vorkommen, ob man nöthig habe einen Redner zu wählen oder ob einen Arzt.

S. 42. Z. 8. weil er das wol auszurichten vermöchte. Wem dies zu hart klingt, der übersetze nach Heindorfs Verbesserung „Deshalb aber, weil er dies kann, soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, noch andern etc." Indeſs ist es

vielleicht nicht minder hart, das τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι so ohne Bestimmung zu lassen.

S. 53. Z. 18. gar jung und hizig. Höchst wahrscheinlich eine Anspielung darauf, daſs πῶλος Füllen heiſst; welche jedoch auch wenn sie auſser allen Zweifel gesezt wäre, die Uebersezung selbst nicht wiedergeben könnte.

S. 54. Z. 17. die Gesezgebung. Nach unserm Sprachgebrauch hätte ich die Staatsverwaltung entweder hinzufügen müssen oder auch allein hinstellen um den Sinn von νομοθετικὴ zu erschöpfen. Denn Platon hat hier ohnstreitig alles dasjenige mitgedacht was in den Volksversammlungen auch durch ψηφίσματα ausgemacht wurde. Allein es schien in vieler Hinsicht besser den Ausdrukk seiner Ableitung nach wiederzugeben, zumal auch die Sache dem aufmerksamen Leser durch die Gegenüberstellung deutlich genug wird.

Ebend. Z. 18. die Rechtspflege. Der Uebersezer kann nicht umhin, hier mit Bekker δικαστικὴ zu lesen, und der Menge der Zeugen weniger einzuräumen, zumal sich mancherlei Verleitungsmittel denken lassen. Denn nie braucht Platon sonst δικαιοσύνη als den Namen einer solchen Kunst, wenn er gleich die Gerechtigkeit wie alle andern Tugenden ἐπιστήμη nennt. Was der Scholiast sagt, kann ursprünglich nur Vertheidigung der einen Leseart gegen die andere gewesen sein, und zerstört den Sinn des Platon gänzlich. Denn gemeint ist hier nichts als die Rechtspflege, welche die Gebrechen des Staates heilt, analog der Heilkunst, und weder von dem vertheilenden Recht kann die Rede sein, welches ja auf jede Weise zur Gesezgebung gehört, noch auch von der Thätigkeit der Seele auf sich selbst. Aber eben dieses Bestreben, den Sinn zu erweitern,

kann Antheil gehabt haben an der Verbreitung jener Leseart.

S. 54. Z. 6 v. u. fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand. Heusde hat sich hier selbst in seinem eignen Unverstand gefangen, indem er *εὔνοιαν* sezen will für *ἄνοιαν*. Und so geht es, wenn Jemand auf Verbesserungen Jagd machend den Zusammenhang verabsäumt. Sonst hätte er schon gewufst, dafs der Nichtwissende nur unter den Nichtwissenden für einen Wissenden gilt. Die ganze Stelle hat übrigens Aristoteles vor Augen gehabt, *Rhet. I.*, 2. 7. *Ed. Bip. p.* 40., dessen Umschreibung des Platonischen Ausdruks die Uebersezung desselben rechtfertigen mag.

S. 55. Z. 14 v. u. und Bekleidung. Da nichts besseres zur Hand war, schien es leidlicher, dem Aristides, dem doch eigentlich die Handschriften, welche *αἰσθήτι* lesen, beitreten, zu folgen, als anzunehmen, dafs Platon das Allgemeine gerade so, als ob es ein neues Besonderes wäre, dem Uebrigen sollte hinzugefügt haben. Ein anderes wäre, wenn er *καὶ τῇ ἄλλῃ αἰσθήσει* gesagt hätte.

S. 56. Z. 2. und in Beziehung auf dasselbe. Schwerlich dürfte an dieser Stelle auch dem alten Text etwas fehlen, vielmehr scheinen in demselben die Worte *σοφισαὶ καὶ ῥήτορες*, wofür auch Bekker sie erklärt, ein Glossem zu sein, und zwar entweder ein unvollständiges oder ein den Sinn entstellendes. Nemlich wie man theils aus dem Maafsstabe des zulezt aufgestellten Verhältnisses selbst sieht, welcher kein anderer ist als der Unterschied zwischen dem Scheine und dem Wesen, theils aus der hinzugefügten Erklärung, wie der Leib auch Heilkunst und Kochkunst verwechseln würde: so ist hier nicht von der Vermischung der Rhetoren und

Sophisten die Rede, sondern von der Vermischung beider mit den wahren Staatsmännern und Rechtskundigen. Dies ist offenbar. Hätte nun das Vermischte selbst, was Platon nicht mehr bezeichnen zu dürfen glaubte, dennoch sollen angeführt werden: so mufste es vollständig geschehen, nemlich die Sophisten und die Redner mit Rechtskundigen und mit Gesezgebern. Die Worte καὶ περὶ ταῦτα gehören dem Sinne nach mehr zu ἅτε ἐγγὺς ὄντων, „wie diese Künste und Nichtkünste einander doch auch wieder nahe stehen und sich auch auf dasselbe beziehen"; sie sind aber hier dem φύροντας ἐν τῷ αὐτῷ zur Erklärung hinzugefügt. Durch die getreue Nachahmung dieser Stellung ist die Uebersezung etwas undeutlich geworden.

Ebend. Z. 19. Vielleicht nun habe ich. Dergleichen konnte man an mehreren früheren Platonischen Dialogen ebenfalls ausstellen, und so ist dies wol auch eine allgemeinere Vertheidigung. Auch als Vertheidigung gilt vielleicht in Beziehung auf eine bestimmte Kritik das bald folgende „hast du kein Gedächtnifs?" Ebend. Z. 1 v. u.

S. 59. Z. 4. das Beste zu sein. Bis auf besseren Rath ist vorläufig das τούτου πρόσθεν unübersezt geblieben, weil es in der That gar keinen Sinn hat; wie es denn auch Bekker deshalb als verdächtig bezeichnet.

Ebend. Z. 15. nach deiner Weise. Diese liegt in der Assonanz zwischen λῷστε und Πῶλε, welche die Uebersezung nachgeahmt hat, wahrscheinlich ohne dafs es unangezeigt so bemerkt würde, wie der Hellene jenes bemerkte. Denn wir hören dergleichen nur erst in Masse. Andere meinen, es gehe auf den übermäfsigen gezierten Attikismos, den besonders Fremde annahmen, und sich deshalb häufig solcher

solcher eigenthümlich attischer Worte bedienten. Man sehe *Lucian. Rhet. praec.* Doch dies ist später, und nie konnte wenigstens um des Attikismos willen ein Athener zu einem Dorier sagen: ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ.

S. 62. Z. 4. in diesem Staat. Ich wünschte nicht, daſs Jemand dies auf Athen zöge; es will vielmehr sagen, in dem Staate, worin er dergleichen ausrichtete. Aber ἐν τῇ πόλει ohne ταύτῃ oder einen ähnlichen Beisaz würde auf Athen gegangen sein.

S. 64. Z. 5 v. u. und es ein Uebel ist. Die Uebersezung beschüzt zuerst die gemeine Leseart ἀγαθόν τε εἶναι, die auch Bekker beibehalten hat, und wagt dann noch eine kleine Versezung des καὶ vor das κακὸν, damit die beiden Glieder, durch welche das σμικρὸν δύνασθαι beschrieben wird, nemlich εἰ δὲ μὴ sc. ἕπεται τὸ ὠφέλιμον und εἰ κακόν ἐςι τὸ πραττόμενον jenen beiden entsprechen, durch welche das μέγα δύνασθαι beschrieben wird, nemlich ὠφελίμως πράττειν und ἀγαθὸν εἶναι τὸ πραττόμενον. Der Sinn, welcher sich bei der gewöhnlichen Stellung ergiebt: Wenn aber jene beiden Bedingungen nicht eintreffen, ist auch wenig vermögen schon ein Uebel, ist in der That ein wenig frostig. Denn finden jene Bedingungen nicht statt, so giebt Sokrates gar kein δύναθαι zu, wie denn auch in der That σμικρὸν δύναθαι hier eigentlich heiſst ohnmächtig sein; und daſs dieſs ein Uebel wäre, durfte Sokrates dem Polos nicht erst sagen.

S. 65. Z. 3 v. u. Wenigstens höre ich. Dies ist wiederum Tadel eines gezierten Ausdrukks, der sich entweder in den Schriften des Polos findet, oder wahrscheinlicher bei einem andern Zeitgenossen, mit dem Platon in näheren Verhältnissen stand, und der

sich hierin der oft getadelten Schule des Gorgias nähert.

S. 68. Z. 10. Ein solcher Beweis. Offenbar kann hier von dem eigentlichen Zeugenbeweise bei Thatsachen schwerlich die Rede sein; sondern von einem andern vor Gericht üblichen Zeugenaufstellen, um allgemeine Urtheile abzugeben, lobende oder tadelnde.

Ebend. Z. 20. Nikias der Sohn des Nikeratos. Wiederum einer von den kleineren Verstöſsen gegen die Zeit, die man dem Platon leicht verzeihen kann, sie aber doch nicht verschweigen muſs. Ueber die Thronbesteigung des Archelaos giebt es zweierlei Angaben, deren eine sie Ol. XCII, 1, die andere Ol. XCIII, 3. ansezt, wahrscheinlich daher, weil in diesen beiden Jahren Kallias Archon zu Athen war. Die Sikelische Niederlage, bei welcher Nikias blieb, war Ol. XCI, 4. Daſs Sokrates Vorsizer im Rathe war — man sehe S. 71. Z. 32. — fällt, wenn man nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit annehmen will, er sei es zweimal gewesen, in Ol. XCIII, 3. Man sieht, daſs auf keinen Fall Nikias, wie doch hier geschieht, als noch lebend kann erwähnt werden, nach der Thronbesteigung des Archelaos, und auch, da die erste Angabe bei weitem die wahrscheinlichere ist, schwerlich jener Begebenheit des Sokrates im Rathe zu Athen. Es scheint mir etwas stumpf dies dadurch auszugleichen, daſs bei einem solchen Zeugenanführen auch Verstorbene könnten angeführt werden, und daſs eben dieses Sokrates bespotte. Warum führte er dann nicht weit mehr den Perikles selbst an, als das ganze Haus des Perikles, so viel damals noch davon übrig war?

Ebend. Z. 5 v. u. aus meinem Gut und der Wahrheit. Eine andere Beziehung muſste hier

hervortreten, um die Anspielung nicht verloren gehen zu lassen. Nemlich ἐκ τῆς οὐσίας ἐκβάλλειν ist der kunstmäſsige Ausdrukk für die Auspfändung und Emission. So wie nun in der Ursprache mit dieser zwiefachen Bedeutung von οὐσία gespielt wird; so in der Uebersezung mit einer ähnlichen von Gut.

S. 71. Z. 16. Glükseliger wird dann freilich. Auch dies muſs man nicht bloſs ansehn als Tadel der Ausdrükke, welche Platon selbst dem Polos in den Mund legt; sondern theils als allgemeine Verwahrung, daſs er selbst nirgends einen εὐδαίμων oder eine εὐδαιμονία zugestehen könne, wo das Gute fehle, theils als Zurechtweisung derer, die sich dies erlaubten, es sei nun wirklich Polos an den er denkt, oder etwa Aristippos.

Ebend. Z. 22. ist auch dies wieder eine Beweisart. Aristoteles sagt *Rhet. III.* 18, 7. *Ed. Bip. p.* 398, Gorgias habe die Vorschrift gegeben, den Ernst der Gegner durch Spott unwirksam zu machen: was sie selbst aber spottend vortrügen, durch ernste Behandlung zu entkräften.

S. 75. Z. 6 v. u. wie er ihm gar nicht ähnlich ist. Platonischer scheint diese Erklärung, als jene andere „gar nichts ist gegen jenen", und in eben diesem Sinne ist schon die frühere correspondirende Stelle S. 69. Z. 8. übersezt worden. Nur den Unterschied des Verfahrens dekkt Platon auf; das Urtheil überläſst er Andern, welches von beiden wol mehr bedeute, das ungeprüfte Beistimmen Vieler, oder das errungene des Gegners selbst.

S. 79. Z. 19. Schlechtigkeit der Seele. Da πονηρία hier offenbar in die Stelle von κακία eintritt, habe ich kein Bedenken getragen dasselbe Wort in der Uebersezung beizubehalten; dafür habe ich auch hernach, wo Platon πονηρία ohne Beisaz für Schlech-

tigkeit der Seele braucht, diesen ganzen Ausdrukk beibehalten. — Daſs ich für *αἰσχρός* häſslich und Häſslichkeit statt unschön und Unschönheit gesezt habe, wird wol niemand tadeln, da das unschöne, ohne uns etwa geläufiger zu sein, gezierter ist und etwa hölzern. Wer bei der einleitenden Stelle S. 73. Z. 1. Du hältst dies nicht für einerlei schön und gut sich nur in der Geltung der Ausdrükke festgesezt, und hernach aufgemerkt hat wie der Nuzen und das Nüzliche auftritt, der wird sich auch wol durch das deutsche glükklich durchfinden.

Ebend. Z. 21. als das schmerzhafteste. Nach denen Handschriften bei Bekker welche lesen *ἢ ᾗ ἀνιαρότατόν ἐστι*.

S. 80. Z. 9 v. u. mit einer gewissen Anwendung. In der Uebersezung konnte nur durch diese, unstreitig in der vorigen Frage stillschweigend enthaltene Erklärung, der Uebergang gemacht werden zu einer nicht bloſs umschreibenden Uebersezung des Wortes *δίκη*.

S. 81. Z. 11 v. u. Denn nicht das war Glükseligkeit. Auch dies besonders, wie schon Manches in dem bisherigen, weiset auf den Lysis zurük, und daſs es dort keineswegs Ernst gewesen mit der Ansicht, daſs das Gute nur um eines anhängenden Bösen willen geliebt werde, sondern daſs diese nur vorgetragen worden, eben um aus den Folgerungen, die sich bei der entgegengesezten Voraussezung ergeben, auf die Ursprünglichkeit des Guten zu führen.

S. 87. Z. 15. und den Sohn des Pyrilampes. Das artige Wortspiel, welches daraus entsteht, daſs dieser Sohn *Δῆμος* hieſs, — man sehe *Athen.* IX, 12. aus *Antiphon.* — muſste unübersezt bleiben; die Stelle selbst aber durfte demohnerachtet nicht über-

gangen werden. Denn sie hat, wie in der Einleitung bereits angedeutet worden, eine höhere Bedeutung. Was nemlich im Phädros als Grund von der Liebe zu Individuen gesezt wird, das soll hier eben auch auf Liebe und Anhänglichkeit an Verfassungen angewendet werden.

S. 88. Z. 7. Denn dieser Sohn des Kleinias. Auch dieser Gegensaz scheint nicht bloſs dazustehn, um den Scherz vollständig zu machen; sondern hat offenbar etwas hinter sich. Bedenkt man, wie viele Gespräche von den ersten Sokratikern verfaſst worden, worin Alkibiades der Mitunterredner war und die Ueberschrift hergab, und wie leicht schon ein Paar Olympiaden nach des Sokrates Tode deren mehrere können vorhanden gewesen sein: so ist der Gegenstand des Spottes nicht zu verfehlen; es sei nun daſs Platon überhaupt aufmerksam machen wollte, wie ungleich und sich selbst unähnlich Verschiedene diesen Mann aufgefaſst hatten, oder daſs er mehr ein bestimmtes Gespräch im Auge hatte, dessen Alkibiades schon mit sich selbst nicht gut übereinstimmt.

Ebend. Z. 17. dem Gott der Aegyptier. Es scheint, daſs es einer authentischen Erklärung dieser in früheren Schriften wol miſsverstandenen Betheurungsformel bedurfte. Denn Niemand wird wol umgekehrter Weise schlieſsen wollen, dieses Gespräch müsse das erste sein, worin sie sich findet.

S. 89. Z. 9 v. u. wenn jemand von dem gesezlichen spricht. Kallikles beurtheilt den Sokrates nach der Weise seiner rhetorischen Meister. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. cp. XII*, 8. *Ed. Bip. p.* 570, wo von dieser absichtlichen Vertauschung ausführlich geredet und unsere Stelle mit angeführt wird. — Unentbehrlich sind wol in der unmittelbar

folgenden Erörterung die von Heindorf und Bekker aus Handschriften aufgenommenen Worte.

S. 90. Z. 1 v. u. der Natur gemäfs. Ich habe mich nun nicht länger enthalten in der Uebersezung die Worte τὴν τοῦ δικαίου als, aber freilich sehr alte, Glosse eines Klüglers auszulassen, der einen Gegensaz herausbringen wollte zu den folgenden τὸν τῆς φύσεως, und uns dadurch die Klarheit des Gedankens verdirbt. Denn φύσις τοῦ δικαίου müfste doch heifsen der Begriff, das Wesen des Rechts, und der hat hier gar nichts zu schaffen, kommt auch sonst weiter hier nicht vor. Ganz anders unten S. 91. Z. 17. St. 484. a. die umgekehrte Redensart τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

S. 91. Z. 10 v. u. von Natur. Wegen der hier angeführten pindarischen Worte verweise ich einerseits auf *Pind. Carm.* III. p. 76 flgd., anderseits auf Boeckh in *Platonis Minoem* p. 175 flgd. Lezterer hat wol bewiesen, dafs κατὰ φύσιν oder φύσει dem pindarischen Gedicht angehöre, und dann ist das Wort auch gewifs vom Platon auch hier angeführt worden. Von dem Bekkerschen Text aber, der die gewöhnliche Leseart ἄγει βιαίως τὸ δικαιότατον beibehält, hat sich die Uebersezung entfernt, und sezt auch hier die Worte ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον, wie Schneider und Herrmann sie schon gestellt, voraus; nicht nur dem einen Codex folgend, den auch Bekker so anführt, sondern auch dem Aristeides, der, wie dem aufmerksamen Leser nicht entgehn kann, das pindarische ἆσμα selbst nicht mehr hatte, sondern die Worte des Dichters nur aus unserer Stelle kennt. Denn was er nachher noch weiteres anführt, davon sagt er selbst es sei anderwärts her aus einem der Dithyramben. Also er hat in seinem Platon an unserer Stelle δικαιῶν τὸ βιαιότατον gelesen, und dieser

allein richtige Text muſs erst späterhin gröſstentheils verschwunden sein. Daſs aber die Worte κατὰ φύσιν ἄγει κ. τ. λ. sich nicht unmittelbar an die vorigen νόμος . . . ἀθανάτων anschlossen, ist aus unserer Stelle mehr als wahrscheinlich, und also die Einrichtung des Bruchstükks bei Herrmann wol nicht sehr zuverlässig.

S. 92. Z. 18. die Rede des Euripides. Daſs diese Verse ebenfalls aus der Antiope sind, bezeugt der Scholiast, ohne welchen auch Barnes und nach ihm Valkenaer sie, lediglich auf diese Anführung bauend, eben dahin gesezt haben; nur daſs Valkenaers Vermuthung sie dem Amphion beilegt, der Scholiast aber sie dem Zethos zuschreibt. In Absicht der Anordnung und Begrenzung des metrischen hat sich die Uebersezung an Valkenaer gehalten.

Ebend. Z. 3 v. u. Stammeln und Tändeln. Merkwürdig ist in dieser Stelle und in der That sehr der platonischen Weise entgegen, daſs das παίζειν gar keinen Gegensaz hat, sondern beidem nur das σαφῶς διαλέγεσθαι entgegensteht. Nur führt keine Abweichung irgend auf die Vermuthung eines Fehlers.

S. 93. Z. 12 v. u. wie der Dichter sagt. *Ilias* XI, 441.

Ebend. Z. 5 v. u. dem Zethos mit dem Amphion. Auch hier hat sich die Uebersezung meist an die Valkenaersche Distribution angeschlossen, zweifelhaft jedoch über seine weite Trennung der ersten angeführten Verse von den lezten.

S. 99. Z. 2 v. u. und diese es behaupten. Das φῶσιν geht offenbar wol auf den Saz, den sich Sokrates als die Feststellung der Vielen hatte zugeben lassen, vom gleich haben und der Häſslichkeit des Unrechtthuns; daher es hier gar keiner Verbes-

serung bedarf, auch nicht der Heindorfischen, der ich früher gefolgt war.

S. 102. Z. 13 v. u. Nicht nur das. Wie ächt Sokratisch dies ist, sieht man aus einer ganz ähnlichen Stelle in *Xen. Mem. Socr. IV*, 4, 6, wo Sokrates dasselbe auf denselben Vorwurf dem Hippias antwortend eingeführt wird.

S. 103. Z. 8 v. u. Auch mehr als sie selbst. Nicht ganz mit voller Ueberzeugung, daſs sie uns Platons Hand richtig darstellt, bin ich hier der Bekkerschen Lesung gefolgt. Die Worte ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους können freilich sehr leicht Erklärung sein zu dem abgebrochenen und dunkeln αὑτῶν; aber auf keinen Fall sehen wir, wie aus diesem Text das kann entstanden sein was der Scholiast doch offenbar gelesen hat. Sind aber jene Worte ein Glossem, so sind sie gewiſs ein unrichtiges, sondern das αὑτῶν muſs man auf πλέον ἔχειν beziehn, wozu schon die Wendung der vorigen Rede des Kallikles eingerichtet ist. Sokrates will beweisen, daſs das Mehr haben mit dem Herrschen nicht zusammenhänge, weil so fern einer sich selbst beherrscht er zugleich mehr und weniger haben müsse als er selbst. Dies kommt aber nicht recht heraus, weil Kallikles das Selbstbeherrschen gleich angreift. Dies ist die Ansicht nach der ich übersezt habe.

S. 104. Z. 7. Warum denn nicht. Darin bin ich mir untreu geworden das οὐ nicht zu löschen, da sich dies nirgends bestätigen will, aber nur dem Sokrates scheinen mir diese Worte zu gebühren. „Warum soll ich nicht von ihnen reden? nur daſs ich sie nicht für einfältig halte, das kann wol jeder wissen.“ — Indeſs ganz sicher bin ich auch hier nicht.

S. 105. Z. 3 v. u. wenn Euripides Recht hätte. Ueber diese Verse, die nach Einigen aus dem Phryxos sind, nach Andern aus dem Polyidos, hat sich Valkenaer in der Diatribe über die Fragmente des Euripides gar nicht erklärt.

S. 106. Z. 9. mit dem Worte spielend. Freilich spielend, höchst mühselig aber für den Uebersezer, der sich durch σῶμα und σῆμα, durch πείθω, πιθανὸς und πίθος, durch ᾅδης und ἀειδής, durch ἀνόητος und ἀμύητος, lezteres noch doppelsinnig, mit großer Noth durchschlagen mußte, und doch vielleicht noch nöthig hat zu bemerken, daß die Ausgeschlossenen als Profane sollen den Eingeweihten entgegenstehen. Hätte der Uebersezer deutlicher sagen dürfen, was Platon meinte, als dieser selbst: so würde er im folgenden übersezt haben, in der Schattenwelt, worunter er die Sittenwelt meinte. — Uebrigens aber ist es wol sehr wunderlich dieses grade für heiligen pythagoreischen Ernst zu nehmen, und einen großen Werth darauf zu legen, was Platon selbst nicht thut, indem er voraussagt, daß er damit nichts ausrichten werde, wie es denn weder Zustimmung des Verstandes hervorbringen kann noch Umwendung des Gemüthes; sondern auch hier ist ein guter Theil leiser Scherz über die wohlgemeinte aber unfruchtbare Kostbarkeit und Schwerfälligkeit solcher Dinge, und er will zeigen, wie er nicht eher weiter kommt mit seinem Gegner bis er wieder zu seiner einfachen und schlichten Methode zurükkehrt. Daher habe auch ich nicht viel Mühe darauf verwandt, ob sich etwa bessere und näher treffende Wortspiele ausfinden ließen.

S. 108. Z. 7. wie einer Ente. Nicht Uebersezung, sondern Substitution. Nach dem Scholiasten sowol als nach dem Timaios ist χαραδριὸς ein Vogel,

der mit grofser Geschwindigkeit das Gefressene wieder absondert. Bei uns sind als gefräfsig und schnell verdauend unter den Vögeln vorzüglich die Enten bekannt.

S. 110. Z. 6 v. u. Sokrates aber. Der Scholiast hat hier eine ganz andere und gar nicht schlechte Anordnung der Personen gehabt, nemlich folgende: Sok. Wolan — — verschieden. Kall. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu? Sok. Er giebt es nicht zu; ich glaube aber etc. Theils sieht es dem Kallikles ähnlich genug, dafs er dem Sokrates so seine Fragen nachthut, und er bleibt dabei der oben aus dem Aristoteles angeführten Regel seines Lehrers treu. Theils ist dies wahrscheinlicher, als dafs Sokrates in seine Seele den Kallikles antworten läfst.

S. 113. Z. 2. Durstend doch? Wie mir wird es hoffe ich den meisten Lesern gehen, dafs sie sich je länger je mehr mit dieser Einrichtung des Textes aussöhnen werden, die eigentlich auch durch die schon vor Bekker bekannten Bücher gefordert war. — Wer aber glauben kann, dafs was in einem platonischen Gespräch auf eine so glänzende Weise auf die Spize gestellt wird, auch wol ein Nebenpunkt für dasselbe sein könne, der nur eben nicht unberührt bleiben durfte, dem wollen wir seine Kennerschaft platonischer Art und Weise nicht beneiden. Ich meines Theils lobe mir dafür viel mehr den Olympiodoros, welcher von diesem Theil am meisten ergriffen behauptet, der Zwekk des Gespräches sei περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι.

S. 114. Z. 11. Dafs du die grofsen Weihen hast vor den kleinen. Anspielung auf die grofsen und kleinen Mysterien, was in der Uebersezung leicht konnte übersehen werden.

S. 115. Z. 4 v. u. Sie dünkten mich beide. Freilich leiden die Worte keine andere Auslegung als die ihnen Routh gegeben. Aber zu kurz ist dies ausgedrükkt, und aus dem Scheine der gröſsern Freude auf jeder Seite folgt die Gleichheit so von selbst, daſs sie durch kein εἰ δὲ μὴ als ein zweiter Fall darf herbeigeführt werden, welches εἰ δὲ μὴ ohnedies fast wunderlich ist, da es voraussezt als wäre über den bloſsen Schein hinaus ein solches gröſseres auf beiden Seiten möglich. Man könnte daher fast vermuthen, es sei hier noch eine Wunde zu heilen, ohnerachtet auch Bekkers Handschriften nichts verrathen. Aus dem folgenden erhellt, daſs das παραπλησίως ohne Zweifel richtig ist, und daſs Kallikles vorzüglich ein μᾶλλον auf Seiten des Feigherzigen läugnen wollte.

S. 121. Z. 22. offenbar ganz kunstlos. Die edeln Liebhaber und Beschüzer der Kochkunst können hier immer aufkommen gegen Platon und sagen, die wahre Kochkunst erforsche ebenfalls die Natur des Geschmakssinnes und der schmekkenden Stoffe, und berechne gar wohl und gründlich, wie diese mit einander zu verbinden und wie sie dem Sinne anzubringen seien, damit die Lust so stark und lange als möglich genossen werde. Nach demselben Muster werden wir dann auch eine andere und bessere Redekunst erhalten als die von welcher Platon redet, und welche er selbst ausgeübt hat so gut als einer.

S. 123. Z. 2. in den tonkünstlerischen Wettstreiten. Mit Recht erinnert der Scholiast daran, daſs Platon die Lyra nicht ganz verwirft, sondern nur diesen ebenfalls auf Volksbeifall angelegten Gebrauch derselben, und mit diesem kleinen Vorbehalt ist auch bald darauf das ganze Spiel auf der Lyra zu verstehen.

Ebend. Z. 8. Kinesias, der Sohn des Meles. Diesen nennt der Scholiast des Aristophanes einen μελοποιὸς von Thebä, mit einem Beisaz, der, nicht ohne Anspielung auf seinen Namen, wahrscheinlich von einem Komiker oder Satyriker herrührt. Pherekrates hingegen beim Plutarchos nennt ihn den verfluchten Athener, und spricht von seiner Tonsezung zu Dithyramben, unentschieden ob eignen oder fremden. Suidas sagt von ihm: Dieser war wegen Frevels und Ruchlosigkeit berüchtigt; er war aber ein Dithyrambendichter.

S. 130. Z. 23. das Epicharmische. Ganz bei einer ähnlichen Gelegenheit führt *Athenaeos Deipnos. VII. Ed. Bip. III. p.* 128. den Vers vollständig so an:

Τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.

Was zuvor zwey Männer sprachen, dazu bin ich allein genug.

Der Scholiast erklärt es aus einem Drama, wo am Ende zwei Rollen von Einem gespielt werden.

S. 131. Z. 16. die Rede des Amphion wieder gegeben haben. Dies spielt an auf eine wahrscheinlich nicht mehr vorhandene Stelle aus der Antiope; ähnlich der, welche Valkenaer früher sezt aus dem Stobäus:

Ἐγὼ μὲν οὖν ᾄδοιμι καὶ λέγοιμί τι
Σοφὸν, ταράσσων μηδὲν ὧν πόλις νοσεῖ.
Ὅςις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὸν,
Μωρὸς παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα.

S. 133. Z. 14. schön und wohl in Allem leben. Sehr unvollkommen wird durch die Uebersezung der Gebrauch des εὖ πράττειν in der Urschrift ersezt, da wir in der That nicht immer unter Leben sogleich vorzüglich an die Thätigkeit denken. Allerdings mag in der gemeinen Sprache auch das εὖ πράττειν passiver genommen worden sein, als es Platon

hier nehmen will; allein der Zusammenhang verbietet jeden Verdacht, als wollte er eben durch den Ausdrukk irgend etwas erschleichen, oder sonst ein leeres Spiel treiben. Denn er hat ja streng erwiesen, dafs das angenehme Leben und das wahre Wohlsein nicht eins und dasselbe sei; und da die Sprache in diesem Ausdrukk so offenbar auf seiner Seite ist, war es ein sehr natürliches Bestreben, dieses geltend zu machen in dem damaligen Kampf mit der Aristippischen Schule. Wie Ernst es ihm gewesen, sieht man daraus, dafs er das εὖ πράττειν als Grufs anstatt des χαίρειν und ὑγιαίνειν zu einem Symbol seiner Schule machen wollte. Eine frühere Stelle im Charmides macht zuerst auf diese bessere Tendenz in der Sprache aufmerksam; hier aber wird wol der Gebrauch erst eigentlich begründet.

S. 134. Z. 13. die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes. Hier ist wieder ein philologisches Spiel ganz verloren gegangen, und nur sehr schwach durch etwas anderes ersezt worden, durch eine Andeutung nur, die auch nicht weiter ausgeführt werden konnte, ohne dem Schriftsteller wenigstens etwas Fremdes zu leihen. Bei dem Platon nemlich heifst was wir in der ganzen Stelle durch Anstand, hie und da auch einer andern Annäherung zu Liebe durch Sitte übersezt haben, überall κόσμος.

Ebend. Z. 18. die geometrische Gleichheit. Nemlich die des geometrischen Verhältnisses. Wie Platon diese zur Bezeichnung des ethischen gebraucht, ist bekannt genug; Vielen wol weniger aus seinen eignen Schriften als aus dem Aristoteles. Hier konnte die Anspielung wol nur seinen unmittelbaren Schülern, oder denen Wenigen, die mit den Pythagoreischen Philosophemen bekannter waren, verständlich sein, und kündigt sich auch selbst als eine solche an.

S. 136. Z. 4. dafs ich zwar nicht weifs. Niemand wird dies wol von einer Ungewifsheit die Sache betreffend verstehen, noch es auch als Ironie ansehn wollen, die hier ziemlich schaal wäre, sondern es geht nur auf die bei dieser indirekten Behandlung in der Form noch mangelnde wissenschaftliche Begründung.

S. 142. Z. 1 v. u. wie man von den Thessalerinnen sagt. Nach Suidas nemlich, dafs sie zulezt Augen und Füfse verlieren.

S. 143. Z. 14. in der deines Jünglings. Auch hier ist in der Urschrift wieder das unübertragbare Wortspiel mit Δῆμος.

S. 143. Z. 25. Wenn wir nun einander zuredeten. Nicht zu verkennen ist hier eine allgemeine Aehnlichkeit mit einer Stelle im Laches. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 339–342, wörtlich aber kommt nichts wieder als das Sprichwort vom Töpfer, und auch das ist anders gewendet, so dafs es sehr willkührlich wäre eine Nachbildung anzunehmen.

S. 147. Z. 6 v. u. mit den eingeschlagenen Ohren. Die Redensart ist bekannt, wenigstens aus dem Protagoras, als von den Lakonisirenden geltend.

S. 148. Z. 4 v. u. zahm, wie Homeros sagt. Nicht geradezu will sich das im Homeros finden, sondern nur mittelbar findet es Routh in dem Verse *Odyss.* VI. 120. „Sinds unbändige Horden der Freveler wild und gesezlos?"

S. 149. Z. 24. wäre nicht der Prytane gewesen. Das Ereignifs wird von andern Schriftstellern nicht erzählt; daher auch wenig darüber zu sagen ist, in wiefern der Prytane eine schon abgestimmte Verurtheilung verhindern konnte.

S. 155. Z. 12 v. u. **Und grade ihnen.** Dies weicht so sehr von dem ursprünglichen Zusammenhange ab, in welchem hier die Sophisten nur als Beispiel angeführt wurden, daſs ich fast glaube, es habe eine bestimmte Absicht und Beziehung gehabt, am wahrscheinlichsten wol gegen den Aristippos, der zuerst auf die Sokratiker die Schmach soll gebracht haben, daſs er bestimmte Bezahlung angenommen von seinen Zuhörern.

S. 156. Z. 8 v. u. wer diesen Dienst gut erwiesen hat. Es ist hier offenbar nur von dem Dienste die Rede, den der Philosoph erweiset. Dem kann nun nicht derselbe Dienst wieder erwiesen werden: denn er ist schon gut. Das ἀντευπεἰσεται ist also ganz allgemein zu verstehen. — Uebrigens ist hier eine kleine Verwirrung in der Rede der Urschrift, welche, hätte ich auch gekonnt, ich nicht gewagt haben würde nachzubilden, weil ich nicht ganz überzeugt bin, ob sie von Platon herrührt, oder ob man nicht das erste εἰ löschen muſs.

S. 157. Z. 14. ein Mysier heiſsen. Diese schwierige Stelle scheint noch immer nicht ganz geheilt. Denn wenn man von Suidas Erklärung ausgeht „Sprüchwort auf die, welche böslich ausge„plündert werden, weil um jene Zeit die Mysier häu„fig von den Nachbarn geplündert wurden", so braucht gar nicht λεία nothwendig zum Sprüchwort zu gehören, und ist vielmehr schwer darin zu erklären; sondern Μυσὸς ist einer, der sich geduldig ausplündern läſst, wie auch anderwärts im Platon vorkommt, Μυσῶν ἔσχατος. Daſs aber durch die Casaubonische und Cornarische Verbesserung die im Timaios befindliche Glosse λεία ihre Stelle im Platon findet, darauf ist um so weniger Werth zu legen, als Timaios, wenn er sie in einem sprichwörtlichen

Zusammenhang gefunden hätte, diesen schwerlich würde übergangen haben. Man könnte also mit weit weniger Unkosten lesen Ἦ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖσθαι κ. τ. λ. Bekker, der nichts geändert hat, versteht die Worte so: wenn du durchaus das Ding bei dem schlechtesten Namen nennen willst, den man ihm geben kann. Allein recht befriedigen will mich das auch nicht.

S. 160. Z. 24. Wie also Homeros erzählt. Wenn Jemand etwas Absichtliches darin suchen will, dafs dieser Mythos gegen die Weise des Platon in die Volksreligion hineingespielt ist — wiewol er bei der Art, wie Zeus die Weltherrschaft überkommen, sehr leise vorbeigeht — zu einer Zeit, wo Platon, wenigstens von weitem, wie es scheint, auf eine dem Sokrates ähnliche Art bedroht war: so will ich ihm darin nicht zuwider sein. Die Anspielung aber auf das Aegyptische Todtengericht ist gar nicht zu verkennen.

S. 166. Z. 4. Beim Homeros. *Odyss.* XI, 569; die schon im Minos angezogene Stelle, dessen Verfasser, wie man leicht sehen kann, von hier geschöpft hat.

ZUM THEAITETOS.

Seite 174. Z. 20. wie sonst schon Platon. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 324., und Zweiten Band S. 7. und die dahin gehörigen Stellen selbst.

S.

S. 186. Z. 7. Proklos. In seinem Commentar über das erste Buch des Eukleides, im zweiten Buch.

S. 188. Z. 22. Aber ich zeichnete mir. Ich möchte nicht mit einem Freunde sagen, diese Stelle stände hier als Anweisung für die Schüler des Philosophen in Beziehung auf seine eigenen Gespräche, und man könnte schon hieraus schliefsen, dafs er in dieser Form und nicht in zusammenhängender Rede gelehrt habe. Vielmehr mag dies nur eine Art von Rechtfertigung sein für die mögliche Entstehung so grofser sokratischer Dialogen nach dem Tode des Sokrates. Ein Bestreben, ihre Aechtheit zu beweisen, ist auch hier nicht zu verkennen.

S. 189. Z. 2. bis zum Erineon. Eigner Name einer Gegend, wie man aus *Pausan. I*, 92. sieht, am Kephissos bei Eleusis, wo Pluton, als er die Persephone raubte, soll hinuntergestiegen sein.

Ebend. Z. 8. solchergestalt abgefafst. Hier scheint Platon so bestimmt die Form der nur wiedererzählten Gespräche zu tadeln, und sezt die Unbequemlichkeiten so aus einander, dafs man fast berechtiget ist zu dem Schlufs, alle Platonischen Gespräche, welche diese Form haben, müfsten früher abgefafst sein, und Platon sich ihrer nach dem Theaitetos gänzlich enthalten haben. Und in der That, diesen Grund hätten diejenigen nicht vorbeilassen sollen, welche die Republik gern als eines von den Jugendwerken des Platon ansehen möchten. Allein so allgemeine Folgerungen dürfen wol aus dieser Stelle nicht gezogen werden, um so weniger, da man aufzeigen kann, was den Platon zu dieser Form, wenn sie ihm auch beschwerlich geworden war, von Zeit zu Zeit zurükführen mufste. Sie war ihm nemlich unentbehrlich, um das Mimische anzubringen, das oft die schönste Zierde seiner Werke ist, und

nicht selten so genau mit ihrem eigentlichen Zwekke zusammenhängt. Nimmt man hierauf Rüksicht, so könnte dies unserer Anordnung noch zu einer neuen Bestätigung dienen, wenn sie einer bedürfte. Denn wobei konnte jene Form dem Platon eher beschwerlich geworden sein, als bei dem Parmenides, auf den der Theaitetos, wenn wir ihn und den Gorgias gleichzeitig sezen, unmittelbar folgt. Und wo wir zunächst Abweichungen finden werden von dem Entschlufs, den Platon hier gefafst zu haben scheint, da werden wir auch den angezeigten Bewegungsgrund antreffen, so dafs auch für eine frühere Abfassung des Phaidon diese Stelle nichts beweisen kann.

S. 191. Z. 15. sich draufsen gesalbt. Dem Uebersezer wird es wol vergönnt sein, den ἔξω δρόμος hier zu überspringen. Es möchte sonst nur, nachdem Heindorf den verwirrten Scholiasten zurechtgewiesen, noch die schwierige Untersuchung übrig sein, warum sich die Knaben nicht in dem ἀλειπτηρίῳ, das doch jedes Gymnasion gehabt zu haben scheint, gesalbt hatten.

S. 193. Z. 2 v. u. durch Wissenschaft kundig. Wen es vielleicht befremdet, hier σοφία durch Wissenschaft übersezt zu finden, der bedenke, dafs es bei dieser Stelle nur darauf ankommt, von einem unbestimmten Ausdrukk im gewöhnlichen Gespräch den Uebergang zu finden zu einem bestimmteren. Es ist also bei dem deutschen Wort eben so wie bei dem griechischen nur an die Bedeutung zu denken, die es im gemeinen Leben führt.

S. 194. Z. 18. Esel sizen. Der Scholiast spricht, Size Esel wird zu denen gesagt, die irgend worin überwunden worden. Die Redensart aber rührt her von den Knaben beim Ballspiel, welche den Besiegten auf einen Esel sezen.

S. 196. Z. 18. Oder glaubst du. Sehr deutlich wird wol dies an und für sich in der Uebersezung auch nicht sein, wiewol sie schon etwas zugegeben, indem sie für ὄνομα „nähere Bezeichnung" sagt. Die Sache aber ist die, wenn jemand nicht weifs was Lehm ist, so kann er mich auch nicht verstehen wenn ich dem Lehm einen besonderen Namen gebe, und ihn den Ziegelstreicher - Lehm nenne. Es gäbe allerdings eine leichtere Uebersezung, allein sie hätte sich zu weit entfernt. — Auch für Lehm statt πηλὸς kann ich nur um Nachsicht bitten.

S. 197. Z. 9 v. u. welche entstehen können durch. Ich mufste mir erlauben hier einen, wenn auch nicht genauern doch unserer Art die Sache darzustellen angemessenern Ausdrukk zu wählen. Was dem Platon bei dem seinigen zunächst im Sinne lag, ist die Darstellung der Zahlen durch regelmäfsig gestellte Punkte. Daher ganz wörtlich ὁ δυνάμενος ἴσος ἰσάκις γίγνεσθαι, eine Zahl, welche gleiches gleichviel mal werden, das heifst, welche so gesezt werden kann, dafs die Anzahl der Reihen von Punkten der Anzahl der Punkte in jeder Reihe gleich ist. So ist auch der folgende Ausdrukk, ὅσαι τὸν ἰσόπλευρον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι etwas schwierig, über den Sinn desselben aber überall kein Bedenken. Jeder sieht nemlich, dafs was hier Längen heifst, die rationalen, was Kräfte, die irrationalen Wurzelgröfsen sind; jene nemlich weil sie schon als Linien μήκει der Einheit σύμμετροι sind, diese weil sie es nur als Flächen sind, durch ihre Produkte, δυνάμει, oder wie es ausgedrükt wird ᾧ δύνανται. Die Stellen des Eukleides, welche zu vergleichen sind, hat schon Heindorf angeführt. Uebrigens hat es ganz das Ansehn, als ob dieser Sprach,

gebrauch hier zum ersten Male wäre öffentlich vorgetragen worden. Sehr ausführlich wird die ganze Sache erläutert in Joh. Wolfg. Müller Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon. Nürnb. 1797, jedoch nicht ganz ohne Mifsverstand im Einzelnen; wie denn gleich die unsern Worten unmittelbar vorhergehenden τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν ganz falsch erklärt sind.

S. 203. Z. 14. oder auch selbst. Man darf wol nicht nach diesem ἢ αὐτοὶ ein ἢ einschieben; sonst entsteht eine Dichotomie, die auf die vorher angeführten Gründe zurükgehn müſste, als ob diese ihnen entweder von selbst hätten kommen können oder durch Ueberredung, woraus denn unstatthaftes entsteht. Wol aber möchte ein ἢ einzusezen sein nach ἤδη, weil allerdings diese Fälle zusammengenommen ἀγνοήσαντες — — καταφρονήσαντες einen Gegensaz bilden gegen den lezten ἢ αὐτοὶ ὑπ' ἄλλων πεισθέντες.

S. 204. Z. 1. Bisweilen aber. Auch dies ist wol nicht nur sokratische Erzählung, sondern mag Bezug haben auf Vorgänge in den ersten Zeiten der platonischen Schule.

S. 207. Z. 9. mögen denn einig sein. Gern bin ich der Leseart ξυμφερέσθων gefolgt, denn man muſs gewiſs dem Platon Gewalt anthun wenn man den vorigen Dualis auf die Weisen und die Dichter beziehn will, da er es eigentlich mit den Weisen allein zu thun hat, und die Dichter ihm nur hintennach einfallen. Auch weiset kein τε, das sich so leicht dargeboten hätte, auf diese Verbindung hin.

Ebend. Z. 15. Daſs ich den Vater. *Ilias* XIV, 201. nach Voſs. — Eine Untersuchung übrigens, in wiefern Epicharmos das Haupt der komischen und Homeros der tragischen Poesie sein kann,

und wie Platon dieses möge gemeint haben, wenn sie auch guten Erfolg verspräche, würde nicht hieher gehören.

Ebend. Z. 10 v. u. dafs nemlich allemal die Bewegung. Die eigentliche Beweiskraft dieses nicht genug ausgeführten Sazes, der auf den ersten Anblikk etwas aus dem Wege zu liegen scheint, beruht darin, dafs wenn nur durch die Bewegung die Dinge erhalten werden, so werden sie ja nicht als dieselben erhalten; und wiederum wenn durch die Ruhe immer zerstört, so kann nichts dasselbe bleiben ohne zerstört zu werden.

S. 208. Z. 11 v. u. unter der goldenen Kette. Dieser lezte Stein scheint kein sehr entscheidender zu sein, wenn nemlich nicht eine andere homerische Stelle gemeint ist als die bekannte *Ilias* VIII, 18 folg. von welcher höchstens nur das lezte, und ziemlich gezwungen hieher gehören kann. — Bei der Redensart τὸν κολοφῶνα προςβιβάζειν ist die Uebersezung dem Scholiasten gefolgt, weniger aus historischer Ueberzeugung als der grofsen Leichtigkeit wegen in einer so geringfügigen Sache. Denn sehr ernsthaft hat es wol Platon nicht gemeint mit diesem mythologischen Beweise; sondern es stekt wol eher eine uns nicht mehr zugängliche Anspielung dahinter auf einen der solche Beweise zu Hülfe genommen für den grofsen Saz.

S. 209. Z. 3. etwas besonderes. So ist unstreitig ἕτερόν τι zu verstehen, etwas vom Sehen selbst verschiedenes. Heusde aber mag seinen Fund ἑτέρωθι selbst verbrauchen.

S. 210. Z. 3 v. u. jenes aus dem Euripides. Parodie der bekannten Stelle *Hippolyt.* 612. ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος, die Zunge schwur doch unvereidet blieb das Herz.

S. 211. Z. 3. die schon alles durchgeprüft haben. Wie dies gemeint ist geht wol aus dem Verfolg zur Genüge hervor; enthalten aber die Worte eine Anführung, so hat die Uebersezung dies nicht ausdrükken gekonnt.

S. 212. Z. 4. Diese drei Behauptungen. Man könnte überall das Beispiel von den Bohnen — statt der unbequemen ἀϛραγάλων der Urschrift — und so auch insgesammt diese Säze über die Veränderung der Gröſsenverhältnisse minder schiklich finden zur Erläuterung, als anderes Einzelne, was Platon anführt. Um desto mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt der schon von selbst kommende Gedanke, daſs Platon dies herbeigezogen, um einige schwere Stellen des Parmenides deutlich zu machen, die dort, wie es die groſse Gedrängtheit des Ganzen mit sich brachte, nicht ganz faſslich ausgedrükkt sind. Indeſs haben doch diese mathematischen Beispiele näher betrachtet auch an sich einen besonderen Werth. Denn dem oberflächlichen Blikk scheint grade in den mathematischen Beschäftigungen das Mehr und Weniger oft schlechthin gesezt zu sein, ohne daſs es geworden wäre; Platon aber führt gewaltsam darauf zurükk daſs es ein solches allemal erst geworden ist durch die Vergleichung. Auch jede Zahl ist, was sie ist, jedes mal entweder im Zunehmen oder im Abnehmen.

Ebend. Z. 5 v. u. wer gesagt hat. Hesiodos nemlich in der Theogonie V. 780. *Θαύμαντος θυγατὴρ πόδας ὠκέα Ἶρις*, des Thaumas Tochter, die schnell bewegliche Iris. Thaumas wird von *θαυμάζω* abgeleitet, und mit dem Namen Iris ein noch ferner liegendes Spiel getrieben.

S. 214. Z. 23. Was aber schnell. Ob diese Stelle, welche wir nur dem Cornar verdanken, von

ihm in Handschriften gefunden worden, oder aus der Conjectur ergänzt ist, mag vielleicht schwer sein zu entscheiden; wahrscheinlicher aber bleibt das leztere. Schon wegen seiner grofsen Freude darüber, dafs er die Art der Entstehung der mangelhaften gemeinen Leseart aus seiner Verbesserung selbst nachweisen kann, was ihm freilich selten gelingt bei seinen Muthmafsungen, was er aber trotzig verschmäht, wenn er sich auf die *Libros* berufen kann. Auch wagt er häufig eben so viel, nur freilich oft sehr am unrechten Orte, um nur die genaueste Pünktlichkeit in der Ausführung des coordinirten oder entgegengesezten herzustellen, wobei er denn oft unkritisch genug dem Platon manches leiht, woran dieser nicht gedacht hat, wie oben die γεύσεις und θίξεις, die wir ihm gern überlassen — man vergleiche nur 186. d. — deshalb ist auch der Uebersezer lange jeder Möglichkeit nachgegangen, diesen Einschub zu entbehren. Allein diesmal scheint der Mann es besser getroffen zu haben, und was Wunder auch, wenn unter vielen misslungenen Versuchen einer geräth, wo der Zusammenhang so viel Hülfe darbietet. Die Unmöglichkeit aber, dafs die Stelle ihre rechte Gestalt haben könne ohne diesen Einschub, liegt eigentlich darin, dafs bei der alten Leseart von einem und demselben Gegenstande gesagt wird ἐν τῷ αὐτῷ τὴν κίνησιν ἴσχει und dann wieder φέρεται γὰρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. Uebrigens mufs, freilich unserm Sprachgebrauch zuwider, aber unvermeidlich wie es scheint, κίνησις wiewol das gemeinschaftliche für Bewegung und Veränderung durch erstes Wort wiedergegeben werden, woran hoffentlich schon vom Parmenides her der Leser gewöhnt sein wird. Auch hat der Uebersezer überall das Weifs in Roth verwandelt, um der undeutschen Weifse überhoben zu sein.

Ebend. Z. 6 v. u. eines von jenen beiden. Es müſste ganz überflüssig scheinen erst zu erinnern, daſs unter diesen beiden zu verstehen ist das Auge und der miterzeugende Gegenstand, wenn nicht der Scholiast es so wunderlich miſsverstanden hätte von einer Gesichts-Empfindung des Schwarzen, die zu einem wahrnehmbaren Weiſsen kommen könnte. Man vergleiche nur oben S. 209. den Saz des Sokrates „Also wenn das etc."

S. 216. Z. 6. einzelne Thier und seine Gattung. Die Uebersezung hat hier, um sich doch einigermaſsen zu helfen, das lezte τε mehr auf ἕκαστόν gezogen, als auf εἶδος. Denn wenn man es so nimmt wie das erste: so ist eine solche Zusammenstellung von ἄνθρωπος, λίθος, ζῶον und εἶδος warlich höchst wunderlich. Wahrscheinlich läse Jedermann lieber mit mir ἄνθρωπον τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ζῶον, ἕκαστόν τε καὶ εἶδος oder καθ' ἕκαστόν τε καὶ κατ' εἶδος. — man Mensch sezt und Stein und Thier, einzelne und als Gattung, indem ja Mensch, auch der einzelne, schon ein Zusammengefaſstes ist.

S. 218. Z. 11. und wenn wir im Traume. So wenig ich die Heindorfsche Vermuthung ὄναρ ἄττα statt ὄναρ ὀνείρατα verfechten möchte, so wenig konnte ich in der Uebersezung dem Text folgen. Denn der Fall, daſs man im Traume Träume erzählt, ist gar nicht so gemein daſs er gradehin angeführt werden konnte, und paſst eben so wenig genau in den Zusammenhang.

S. 220. Z. 11. Unähnlich dann. Wenn man hier nicht die Personen so abtheilt, wie der Uebersezer mit Heindorf und Bekker gethan hat: so geht Theaitetos mit seiner Antwort über die Frage hinaus, und es fällt auch, der Structur nach, ein Nachdrukk auf das ὥσπερ, welcher dem Zusammenhange nach

nicht darauf liegt. — Weiter oben aber S. 219. Z. 14. „Es ist ja unmöglich" hat sich Heusde ganz unnüz eine Aenderung der Personen erlaubt, lediglich weil er dem sokratischen Knaben eine verständige Antwort mifsgönnt, deren er doch in diesem Gespräch so viele giebt.

S. 221. Z. 7. Wenn er aber den Kranken trifft. Eigentlich Gegensaz zu der Stelle S. 220, Wird also nicht jedes — — wenn es den gesunden Sokrates trifft etc. In dieser ist freilich noch nicht vom Weine die Rede, sondern nur in dem zwischen beiden Stellen liegenden, woher er nun als Beispiel beibehalten wird; das unbestimmtere Zeitwort hingegen ist aus dieser früheren Stelle heruntergenommen.

Ebend. Z. 16. und machen. Dies ἐτοιησάτην ist in der Urschrift sehr hart ausgelassen. Denn das ἐγεννησάτην von oben hier suppliren zu wollen, würde den gleichförmigen Sprachgebrauch in der Behandlung dieses ganzen Gegenstandes völlig zerstören. Man vergleiche die Stellen S. 214. Z. 10 v. u. Wenn nun am Auge, und S. 220. Z. 3 v. u. Und zwar hat die Wahrnehmung etc. Die mittleren Glieder, nemlich das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung werden gemeinschaftlich von den beiden Factoren, dem thätigen und dem leidenden, erzeugt. Die Rükwirkung derselben, oder das Wie - werden des Organs und des Gegenstandes ist keine Erzeugung, sondern ein nach verschiedenen Seiten gerichtetes Wirken des gemeinschaftlich erzeugten mittleren, und ein auseinandergehendes Werden der beiden Factoren. Man sehe unten S. 221. Z. 21. Also werde sowol ich — — als auch jenes etc.

S. 223. Z. 14 v. u. das wahre Umtragen. Am fünften Tage wurde das Kind um den Heerd getragen, und dadurch, wie es scheint, förmlich in

die Familie aufgenommen. Hier wenigstens beruht offenbar der Vergleichungspunkt darauf, dafs durch diese Handlung erst entscheidend ausgesprochen wurde, ob es für eine gesunde Geburt sollte gehalten werden. Der Scholiast sagt, dafs das Kind auch bei dieser Gelegenheit benannt wurde; was aber eigentlich erst bei einem zweiten Fest am siebenten Tage zu geschehen pflegte.

S. 224. Z. 11 v. u. seine Wahrheit so beginnt. Von der Wahrheit nemlich war auch mehreren Aussagen zufolge ein Buch des Protagoras überschrieben. Platon spielt hier öfters mit diesem Umstand, wobei jedoch zu bemerken ist, dafs man die Worte immer auch ohne diese Voraussezung verstehen kann, und dafs unter den verlorenen Schriften des Antisthenes auch eine Ἀληθεία vorkommt.

S. 227. Z. 7. ob sie sind oder nicht sind. Das sind, auch nach dem *Diog. Laert.*, eigne Worte des Protagoras, und nach mehreren Zeugnissen der Anfang einer seiner Schriften. — Wollte man übrigens hier fragen, wenn doch Platon auf diesen Beweis so wenig Werth gelegt, warum er ihn dann erst geführt: so wäre dies so weit von der Sache wie der Scholiast, welcher einfältig genug meint, Sokrates ironisire seinen eignen Beweis, um dem Theaitetos neuen Muth zu machen. Er will ihn als Beweis nicht geltend machen, und führt auf seine hierüber im Gorgias aufgestellte Lehre so kurz zurük, dafs man es leicht für Rükweisung erkennt; er will aber doch die Folgerung bemerklich machen, und beides konnte im Gespräch nicht schöner vereinigt werden.

S. 228. Z. 14 v. u. Vortreflich Theaitetos. Diese vom Theaitetos so leicht widerlegte Einwendung will Platon, wie man schon hieraus und auch aus der

Antwort des Sokrates sieht, keinesweges als eine Sophisterei vorgetragen haben; sondern als etwas zur Sache gehöriges, das er nur dem Leser überlassen will, selbst weiter zu verfolgen und zu gebrauchen. Es liegt nemlich auch in diesen Dingen ein Element der Erkenntnifs, welches nicht auf die Wahrnehmung kann zurükgeführt werden, und dessen Dasein doch Niemand abläugnen wird. Alles was Sprache heifst wird als solche durch den Protagoreischen Saz vernichtet, indem sie nur als ein Wunder zusammentreffender Willkühr erscheinen kann.

S. 232. Z. 9. aus dem blofsen Denken. Im Gegensaz gegen das zu Hülfe nehmen der Anschauung in der Geometrie vermittelst der Figuren heifst alles Philosophiren λόγος ψιλός.

S. 235. Z. 16. nicht nur selbst als ein Schwein. Auch hier scheint eine Anspielung auf irgend eine andere Polemik zu liegen, wahrscheinlich deren man sich gegen den Platon bedient hatte, eine Aristippische oder Antisthenische. Man sieht sonst nicht die mindeste Bedeutung, und in dem mimischen Werth kann sie nicht liegen. Dasselbe gilt von der Zurechtweisung, welche hier Protagoras dem Sokrates ertheilt über die Bedingungen, unter denen man glauben könne, einen Abwesenden im Gespräch widerlegt zu haben.

S. 236. Z. 22. kann eine bessere bewirken. So bleibt die Uebersezung bei der gemeinen Leseart χρηςῄ, und entgeht der harten Ellipse und dem Doppelsinn, ob vermöge der besseren Beschaffenheit des Sophisten unmittelbar oder vermöge der durch ihn dem andern eingepflanzten das bessere Vorstellen bewirkt wird.

Ebend. Z. 4 v. u. gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten. Ich habe mich nicht ent-

halten gekonnt die Conjectur ἀληθείας für ἀληθεῖς, ohnerachtet auch keines von den Bekkerschen Büchern sie bestätiget, in die Uebersezung aufzunehmen. Denn unmöglich kann Protagoras hier, wo er zeigen will, dafs der Unterschied von Weisheit und Unweisheit sich damit verträgt, dafs alle Wahrnehmungen wahr sind, dennoch von wahren Wahrnehmungen so reden, dafs eben wie den gesunden die krankhaften so auch ihnen die falschen müfsten gegenüberstehen. Das ἀληθεῖς ist also gewifs und nothwendig falsch. Und näher kann wol keine Verbesserung liegen, als diese, auf welche wir auch durch das τε hinter αἰσθήσεις geführt werden, und die den Forderungen des Zusammenhanges so ganz genügt, denn grade gesunde Wahrheiten und kranke braucht hier Protagoras.

S. 238. Z. 13. zu Feinden dieser Sache. Dies sieht unstreitig zurükk auf das was Sokrates, wie er uns im Gorgias erzählte, behorcht hat vom Kallikles und einigen andern, und soll sie entschuldigen, dafs bei der sophistischen Behandlung der Untersuchungen es nicht anders möglich sei.

S. 239. Z. 14 v. u. seine Rede. Die Uebersezung liest αὐτοῦ τὸν λόγον statt αὖ τοῦτον τὸν λόγον, eine Veränderung, die sich auch ohne Handschriften machen läfst. Denn das αὖ τοῦτον klingt unvermeidlich als ob hier von einem neuen λόγος die Rede wäre; und niemand wird sich wol leicht mit Heindorfs Vertheidigung begnügen, dafs das αὖ zu παίζοντες zu ziehen sei.

S. 240. Z. 13. nach Art des Antaios. Verwirrt ist allerdings dieses plözliche Abspringen vom Skirrhon zum Antaios, der freilich hier das passendere Beispiel ist. Zu erklären aber ist die Sache wol so, dafs Theodoros dem Sokrates erst die absolute

Gewaltthätigkeit scherzend vorwirft — wie denn Skirrhon keinen Reisenden vorbeiliefs, sondern alle ins Meer warf — hernach aber dies mildernd näher bestimmt, da ja Antaios es wenigstens noch auf einen Kampf ankommen liefs.

S. 247. Z. 19. das Wasser welches abfliefst. Das in der Wasseruhr, wonach die Dauer der gerichtlichen Reden bestimmt ward. So auch zwang ein Gesez die Rede, bei dem Gegenstande der Klage zu bleiben. Hier scheint übrigens eine Anspielung zu sein auf Vorwürfe, die man ihm gemacht über die Länge seiner Dialogen und über deren freie Composition, die man wahrscheinlich, weil es für eine andere Gattung noch keine Theorie gab, rhetorisch beurtheilen wollte.

S. 249. Z. 12. davon weifs er weniger. Platon hat uns in früheren Dialogen Beispiele genug gegeben, dafs er guten Bescheid weifs sowol mit den ihm verwandten als mit den andern edeln Häusern des Vaterlandes. Er will aber wol hier ausdrüklich zu erkennen geben, dafs er hierauf eben gar keinen Werth legte. Oder sollen wir mit diesen Worten Beweis führen gegen den Charmides, wo Sokrates die edlen Geschlechter so vortreflich kennt? Und würde nicht vielmehr ein späterer der den Platon so offenbar nachahmen wollte, als er im Charmides müfste nachgeahmt sein, sich diese Worte wohl gemerkt haben? — Die ἑταιρεῖαι waren Privatverbindungen auf politische Angelegenheiten und Parteien Bezug habend; hier wird ihrer Bemühungen die Aemter an sich zu ziehen erwähnt.

S. 250. Z. 18. so erregt er Gelächter. Auch dies sieht aus wie eine Vertheidigung gegen gemachte Vorwürfe. Nur ist uns kein Fall in Platons Leben bekannt aufser der ihm beigelegten Absicht, den So-

krates, und späterhin den Chabrias zu vertheidigen. Und unter seinen Schriften könnte es nur auf die Apologie gehn, wo aber Zeit sowol als Gegenstand genau scheinen beobachtet zu sein, oder auf Menexenos.

S. 251. Z. 7 v. u. und der funfzigste von ihm. Mit diesen Worten weiſs ich nicht recht was zu machen. Will Platon einen andern bezeichnen als den fünf und zwanzigsten vom Amphitryon, so vermiſst man ein αὖ oder dergleichen; will er denselben bezeichnen als den funfzigsten von dem Ahnenstolzen, so müſste theils beides zusammenstehen, theils würde er wol ἀπ' αὐτῶν geschrieben haben. Sollten sie eine sehr alte Glosse sein zu dem πεντε και εικοσος? Doch habe ich sie der Uebersezung nicht entziehen wollen auf einen durch so viele Bücher gar nicht begründeten Verdacht.

S. 252. Z. 12. Glükklich ist ein König. Besser wäre es und dem vorigen angemessener, wenn die Worte erlaubten die Frage so zu fassen: Ob dieser und jener König glükselig ist, und im Besiz vieles Goldes. Wenn man etwa dem vorigen ähnlich lesen könnte τίς βασιλεὺς κ. τ. λ. Doch könnte man beinahe glauben eine Anspielung habe hier die abweichende Stellung veranlaſst.

S. 258. Z. 23. wenn er nicht. Da die Handschriften dieser Stelle nicht helfen wollen: so habe ich doch vorgezogen statt des Heindorfischen πη für μὴ, welches auch Bekker in den Text genommen hat, das μὴ stehen zu lassen und dagegen das αὐτῷ am Ende zu löschen. Natürlicher und leichter ist dies auf jeden Fall. Denn da Sokrates nur die Antwort des Theodoros bestätigend aufnimmt, so muſs er sich auch an das ὑπισχνεῖτο διαφέρειν αὐτὸς gradezu halten. Auch war das „wenn er gar" in

der ersten Auflage der Uebersezung noch eine unerlaubte Nachhülfe, die dem hier gewifs wunderlichen und harten πῃ gegeben wurde.

S. 260. Z. 9. mit denen zu Ephesos. Man sehe die Einleitung. Welches aber auch die nähere Beziehung sei: so ist das absolut unwissenschaftliche in den Principien und in der Methode der Ionischen Philosophie als eins und unzertrennlich im Verfolg dieser Stelle sehr schön dargestellt.

S. 261. Z. 3 v. u. nemlich das Unbewegliche. Ein sehr ähnlicher Vers ist in der Füllebornschen Sammlung v. 92, aber doch möchte ich keinesweges so bestimmt entscheiden, es sei derselbe, dafs ich aus jenem Vers etwas in dem gewöhnlichen Text zu ändern wagte ohne Handschriften.

S. 262. Z. 9. wie die, welche auf dem Uebungsplaz. Pollux beschreibt dies Spiel ἑλκυστίνδα oder διελκυστίνδα genannt so: Zwei Haufen von Knaben ziehn einer den andern, bis der stärkere den andern einzeln zu sich herübergebracht hat. Die Beschreibung kommt dem, was hier unter einem andern Namen angeführt wird, nahe genug, genügt aber doch unserer Stelle nicht völlig, nach der man vielmehr einen dritten Haufen vermuthen müfste, der zwischen den beiden andern Parten mitten durch zu laufen sucht, von beiden aber gejagt wird, so dafs jeder ihn auf seine Seite zu ziehen strebt. So dafs man vielleicht zu früh behauptet hat, διὰ γραμμῆς παίζειν und ἑλκυστίνδα sei einerlei, wenn man es anders nur aus dieser Stelle gefolgert hat.

Ebend. Z. 20. so wollen wir im Gegentheil. — Die Uebersezung hat hier den Knoten, von dem freilich ziemlich gleichgültig ist, wie man ihn löse, grade durchgeschnitten, und liest παρ' αὐτοὺς ἀπ' αὖ τῶν etc. Fast eben so liest jezt Bekker. —

— Das Unbewegliche bewegen, sagt der Scholiast, ist ein Sprüchwort von Frevlern, die an das Heilige Hand anlegen; Altäre, Gräber, Grenzen durften nicht gerührt werden. — Auch hat hier ein Wortspiel verloren gehen müssen mit dem Worte ϛασιῶται, welches sowol heiſst, die das Ganze feststellen, als auch, die Parteigänger des Ganzen sind, weil nemlich nach jener ionischen Lehre ein Ganzes überhaupt eigentlich nicht statt findet.

S. 263. Z. 6. oder, wie mir scheint, zwei. Daſs Platon die beiden Arten von κίνησις, die im Parmenides schon als bekannt vorausgesezt werden, hier erst construirt, könnte verleiten, jene Stelle für später anzusehn, als die unsrige. Diese ist aber vielmehr Vertheidigung und Erklärung von jener, wie man aus dem ganzen Ton sieht, namentlich aus dem πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέῃ.

Ebend. Z. 12 v. u. und die Ortsverwechselung. Dies ist auch im weitesten Sinne zu nehmen, und soll sowol die Bewegung im Ort als die Bewegung aus dem Orte bedeuten. Denn nachdem wir Bewegung haben hergeben müssen, um das Ganze zu bezeichnen, können wir es nicht auch für die Hälfte gebrauchen, und haben für diese eben so wenig ein passendes Zeichen als Platon.

S. 264. Z. 15. ohngefähr auf diese Art erklärten. Merkwürdig ist es, wie Platon in der Darstellung dieser Ansicht wechselt, um sie möglichst aufs klare zu bringen. Dies ist nun der dritte Versuch und gewiſs der vollkommenste. Denn in den früheren ist immer noch das Allgemeine und Beharrliche nicht genug vernichtet. — Das αἰσθητὸν an dieser Stelle ist gewiſs falsch; allein man kann schwerlich etwas anderes substituiren als αἰσθανόμενον, wie es sich auch etwas weiter unten findet, wo eben

diese

diese Stelle erklärt wird. Gegen das scharfsinnige αἰσθητὴν ist einzuwenden, daſs dieses schwerlich von dem Organe allein konnte gesagt werden, und von diesem, nicht von dem ganzen Menschen, muſs hier nothwendig die Rede sein.

Ebend. Z. 22. *Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht.* Um dies zu verstehn, muſs man den Schluſs machen, daſs ποιότης ein vorher unbekanntes Wort hier zum ersten Male von Platon ist gebraucht worden.

S. 266. Z. 13 v. u. *damit wir nicht.* Es ist deutlich, daſs dieser Zusaz auf die eben vorgenommene Verwandlung des ὀρθὴ εἶναι in ὀρθὴ γίγνεσθαι geht. Von Personen, welche befestigt werden könnten, was doch in αὐτοὺς liegen müſste, ist also gar nicht die Rede, weder von diesen noch jenen; sondern man muſs lesen ἵνα μὴ στήσωμεν αὖ τοῦτο τῷ λόγῳ.

S. 267. Z. 7. *geben ihm immer noch nicht zu.* Ich habe mich dem οὔπω wieder zugewendet, und erkläre die früher für das Stephanische οὕτω angeführten Gründe für richtig. Die Uebersezung selbst rechtfertigt dieses so, daſs ich nichts hinzuzufügen brauche.

S. 268. Z. 7. *daſs wir sie nicht etwa täppisch mustern.* Das Täppische, Plumpe und dabei Ungründliche (φορτικὸν) einer solchen σκέψις wird vom Sokrates erklärt durch die folgenden Worte: *Ich fürchte daher, daſs wir u. s. w.*

S. 269. Z. 5. v. u. *Weshalb aber.* Ich nehme das Ganze als eine Frage, wie sie oft vorkommt, um auf den Zusammenhang, auf die Bedeutung eines neu angeregten Punktes aufmerksam zu machen. Sokrates aber unterbricht sich mit dem ἴσως. Dies Alles wird sehr schleppend, wenn man erklärt und

interpungirt wie Ficin. Ueberdies enthält das dem εἴ τινι folgende gar nicht die Absicht der Frage, sondern ihre Theile. Die Absicht entwikkelt sich erst nach jener Unterbrechung im weiteren Ausfragen, nemlich um von der Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmungen und ihrem Zusammenhang mit den Organen auf das zu kommen, was von anderer Art und auf anderem Wege vorgestellt wird.

S. 270. Z. 18. über beides etwas denkst. Schon durch den Ausdrukk, indem er zuerst διανοεῖ sagt und hernach αἰσθάνοι' ἄν, führt Platon darauf das Denken gleich von jenen Werkzeugen zu scheiden, mittelst deren immer nur einzelne Seiten der Dinge wahrgenommen werden.

S. 272. Z. 7 v. u. das Geschehene und Gegenwärtige. Dies scheint sich ausschliessend auf das ἀγαθὸν und κακὸν zu beziehen, wie Platon dieses bisweilen vom καλὸν und αἰσχρὸν unterscheidet. Aber man wundert sich, wie dieses grade hier ausführlich herausgehoben wird.

S. 274. Z. 15. vielmehr ist es jetzt. In der Personentheilung bin ich hier der Ald. gefolgt, wie auch Bekker gethan hat. Sokrates fängt weit besser mit dem ἀλλὰ an nach Theaitetos Befriedigung und Freude an der bloſs negativen Auflösung; sonst würde schon in dem Ausdrukk dieser Freude selbst eine Hinweisung darauf liegen, daſs es hieran nicht genug sei.

Ebend. Z. 9. v. u. das Vorstellen genannt. Der Verfolg wird diese Uebersezung von δοξάζειν rechtfertigen, welche gleichmäſsig wenigstens durch zwei Gespräche hindurchgehn muſs. Vorläufig bemerke man nur, daſs eigentlich hier nichts als die unmittelbaren sinnlichen Eindrükke, die παθήματα, ausgeschlossen sind, und alles übrige in Eins zusam-

mengefaſst werden soll. Oben wo Sokrates zuerst aufmerksam darauf machte, daſs es noch etwas anderes gäbe, nahm er stärker abstechende Beispiele aus dem Gebiete des διανοεῖσθαι, jezt aber haben wir ein gröſseres vor uns.

S. 276. Z. 18. darum wissen. Platon bedient sich hier eines gar nicht wissenschaftlich bestimmten, überhaupt gar nicht der Wissenschaft besonders angeeigneten Ausdrukks aus dem gemeinen Leben, um die Resultate der Wahrnehmung und der Vorstellung zu bezeichnen. Es war keiner vorhanden, der für alle folgenden Fälle in unserer Sprache schiklich gewesen wäre, und eben so wenig wissenschaftliche Anmaſsung hätte. Denn von dem eigentlichen Wissen unterscheidet sich dieser durch die Struktur hinlänglich. — Die hier ausdrüklich bei Seite gesezte Untersuchung über das Lernen wird das folgende Gespräch, wiewol unter einem etwas veränderten Gesichtspunkt, aufnehmen.

S. 278. Z. 14. ein Etwas. Eine Umkehrung hat sich die Uebersezung hier erlaubt, indem sie ἕν τι nicht „irgend eines" giebt, sondern „ein Etwas." Die Sprache schien dies zu fordern, und es konnte gewährt werden, da der Begriff der Einheit hier auf keinen Fall eine Hauptrolle spielt.

S. 279. Z. 11. Weder auf diese Art also. Die Vielen, die hier ohnstreitig Sophisterei finden werden, thun dem Platon sehr Unrecht. Sie mögen vornemlich zurüksehn auf das in der Einleitung schon gesagte, daſs es besonders darum zu thun ist, die Erkenntniſs von der Vorstellung des Einzelnen als solchen zu unterscheiden, und mögen dann bedenken, daſs sich Platon auf den Standpunkt derjenigen stellt, die eben alles, was über die leztere hinausge-

hen soll, läugneten, denen also Alles vom Einzelnen und von aufsen kommt.

S. 281. Z. 22. oder auch gar ein Wahnwiziger. Man kann diese Unmöglichkeit, wie sie Sokrates aufstellt, getrost auch vom Wahnsinn behaupten, und es ist keine Ursach etwas zu ändern. Denn indem man im Wahnsinn doch eine Verknüpfung sezt, sezt man auch diese erste Bedingung jeder Verknüpfung. Nur das gar hat sich die Uebersezung heraus genommen, und etwas ähnliches vermifst man freilich ungern in der Urschrift.

Ebend. Z. 5 v. u. wiederum. Das sehr unbequeme αὐτὸ nimmt sich die Uebersezung heraus in αὖ zu verwandeln, und das Komma hinter τῇδε zu löschen.

S. 284. Z. 2. damit wir doch ein Wort haben. Die Redensart λόγου ἕνεκα hat freilich auch hier ihre gewöhnliche Bedeutung; allein sie geht nicht auf das, was Sokrates eigentlich zur Anschauung bringen will, sondern nur auf die Bezeichnungsart, und dies rechtfertigt den Uebersezer. Denn mit dieser war es freilich nicht so ernstlich gemeint, wie es einige pathetische Männer genommen haben.

S. 285. Z. 4. was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt. Diese Abwesenheit der Wahrnehmung ist das gemeinschaftliche Merkmal der ersten vier Fälle, und mufs, wo es nicht besonders ausgedrükkt ist, supplirt werden. Aus der Erläuterung sieht man dies deutlich. Eben so ist in den zweiten vier Fällen das Abzeichen, die Erinnerung an frühere Wahrnehmung ausgeschlossen, und so in der blofsen Wahrnehmung bereits eingestandener Weise keine falsche Vorstellung möglich.

S. 286. Z. 9. oder auch für etwas. Heindorf erklärt anders: „oder auch etwas das er nicht weifs

aber wahrnimmt, für ein anderes solches, das er kennt und wahrnimmt.." Allein wir haben wol kein Recht anzunehmen, der zweite Gegenstand sei ausgelassen deshalb, weil er dem ersten gleichnamig ist; denn im lezten Fall findet dies ebenfalls statt, und er ist doch nicht ausgelassen. Auch deutet die Structur mehr darauf, dafs der erste Gegenstand aus dem vorigen zu suppliren ist. Die Erklärung des Uebersezers scheint sich auch dadurch zu bestätigen, dafs in der Erläuterung zuerst der lezte hier aufgestellte Fall belegt und anschaulich gemacht wird, und dann die beiden ersten mit einander verbunden werden.

S. 290. Z. 4. Mark der Seele. Der deutsche Leser mag sich hier mit einer eben so entfernten Aehnlichkeit begnügen, wie die, an welche Platon hier den hellenischen mahnt. Denn wenn Homeros das Herz κῆρ nennt, hat er dabei eben so wenig an κηρὸς gedacht, als Platon seinen Wachsgufs wird in das Herz sezen wollen. Die unsrigen mögen dann bei dem Mark lieber an das Hirn denken. Nur freilich kommt unten eine Stelle, wo dem Homeros gleichsam vorgeworfen wird, dafs er das λάσιον κῆρ, die behaarte Brust, rühme, und dazu will sich die Uebersezung nicht fügen.

S. 291. Z. 17. Nun warlich. Auch hier wufste die Uebersezung nicht auf eine so nachdrukklose Weise anzuknüpfen, als die Urschrift. — Uebrigens wird wol niemand glauben, dafs das Vorige soll hiedurch umgeworfen werden, was mit solchem Fleifs und mit so grofser Genauigkeit durchgeführt worden. Zumal Jedermann gewifs auf den ersten Blikk diese Ausführung unterscheidet von andern Stellen, wo Sokrates eine Zeitlang einer Behauptung hilft, die er hernach widerlegt. Sondern nur die Grenzen für

das Gebiet der falschen Vorstellung, welche man den angeführten Beispielen gemäſs zu eng gezogen hatte, sollen erweitert werden, um den Unterschied dieses Gebietes von dem der Erkenntniſs noch genauer zu bestimmen, und besonders auch der Mathematik ihren Ort anzuweisen. Das wunderliche Bestreben des Sokrates, den Theodoros lieber als den Theaitetos ins Gespräch zu ziehn, welches so schwer zu verstehen ist, wenn man es nicht bloſs mimisch und müſsig deuten will, habe ich mir immer hieraus erklärt, daſs Platon dadurch die Aufmerksamkeit desto mehr auf das Wenige richten wollte, was er über die Mathematik sagt, und was für seine wissenschaftliche Ansicht von so groſser Bedeutung ist.

S. 294. Z. 11 v. u. Ich auf gar keine. Auch dies scheint sich auf einen Vorwurf zu beziehn, der dem Platon gemacht worden; etwa daſs er undefinirte Worte gebrauche oder dergleichen.

S. 297. Z. 10 v. u. Zahlen selbst. Bekker hat zwar das ἐντὸς im Text beibehalten; allein die Uebersezung hat sich an das αὐτὰ einiger Handschriften, welches nemlich statt αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς steht, und den Gegensaz bildet zu dem ἄλλοτι τῶν ἔξω ὅσα ἔχει ἀριθμόν. Dieser Gegensaz fehlt nach der gewöhnlichen Leseart und darf nicht füglich fehlen; wogegen durch das ἐντὸς das πρὸς αὐτὸν, was doch hier nur ein Nebenpunkt ist, viel zu stark accentuirt wird. Auſser dem aber ist mir auch noch das ἢ vor αὐτὸς verdächtig, indem es einen Gegensaz zu dem πρὸς αὐτὸν erwarten läſst, der im folgenden nicht liegt und auch für die Sache nichts austragen würde, — wenn nicht etwa die ursprüngliche Hand diese war ἢ αὐτὰ πρὸς αὐτὸν, ἢ ἄλλοτι κ. τ. λ.

S. 299. Z. 6 v. u. Wenn das Verwechseln. Sehr richtig hat Heindorf aufmerksam darauf ge-

macht, daſs dies besser noch an der vorigen Rede des Sokrates hinge, und die unmittelbar vorhergehende Frage dann wegfiele. — Bestimmter konnte übrigens indirekt nicht auf die Natur der Erkenntniſs im Gegensaz der Vorstellung aufmerksam gemacht werden, als durch diese Darlegung, daſs unmöglich in der Erkenntniſs der Grund liegen könne erstlich sie falsch anzuwenden, und dann noch das falsche für richtig zu halten. Von hier aus übersieht man daher auch, wenn man die Winke über die Natur der Zahlen zu benuzen weiſs, am klarsten das Gebiet der platonischen δόξα.

S. 302. Z. 19. Wer ins Wasser vorangeht. Der Scholiast sagt: Auf das was durch die Erfahrung erkannt werden muſs. Denn als Einige in einen Fluſs stiegen, um hinüberzugehn, fragte einer den Vorangehenden, ob das Wasser tief wäre, und der antwortete, das wird es selbst zeigen.

S. 303. Z. 13. Wenn also Richter. Dies ist offenbar Vertheidigung des Gorgias, aus welchem man die Consequenz ziehn konnte, Alles sei also Unrecht, was durch die dort geschilderte Ueberredung ohne Wissen bewirkt worden.

Ebend. Z. 25. und Gerichtshof. Wenn das Wort δικαστήριον nicht eine Randglosse ist, was sich doch nicht recht erklären läſst: so gehört es gewiſs hieher, und die Uebersezung wollte es lieber wandern lassen als löschen.

Ebend. Z. 4 v. u. Und wovon es keine Erklärung gebe. Gewiſs ist aus dieser Stelle, daſs ἐπιστητὸν damals ein neues Wort war, und zwar ein nicht Platonisches. Wem aber das Wort, und also wahrscheinlich auch die hier in Betracht gezogene Erklärung der Erkenntniſs zukomme, ist nicht aus-

zumitteln. Eben deshalb aber darf man um so eher glauben der megarischen Schule.

S. 305. Z. 4. die Verknüpfungen hingegen. Nemlich Silben und Verknüpfungen überhaupt ist ein und dasselbe Wort; eben so auch Buchstab und Urbestandtheil.

S. 309. Z. 1. Wie wenn wir sagen. Es dürfte schwer sein, diese verderbte Stelle gründlich und mit sicherer Hand zu heilen. Soviel ist offenbar, einmal muſs in dem folgenden τὸ πᾶν herauskommen, und das andere Mal τὰ πάντα; hier steht beidemal πάντα. Ob aber das πᾶν aus dem ersten πάντα τὰ ἐξ zu machen ist, oder aus dem lezten τὰ πάντα λέγοντες, wo vielleicht noch mehr verderbt ist, das möchte schwer zu entscheiden sein. Nemlich es ist schwer, daſs auf οὐδὲν λέγομεν die Antwort sein soll Ἀνάγκη, wenn doch gemeint wird, daſs etwas gesagt werde durch diesen Unterschied. So daſs man hier fast das ἄλλο einschieben möchte hinter οὐδὲν, was schon Stephanus vermuthet hat. Doch hat sich die Uebersezung dessen enthalten und lieber an dem ἀνάγκη etwas gekünstelt; denn der Fortschritt ist so richtiger. Darum nun ist es wol besser, dieses unberührt zu lassen und oben statt πάντα τὰ ἐξ lieber πᾶν τι τὰ ἐξ zu lesen.

S. 310. Z. 7. das gesammte Sein. Die Uebersezung glaubt hier τὸ ὂν πᾶν von oben wiederholen zu müssen.

S. 313. Z. 9 v. u. wohl hier eigentlich die Erklärung. Hier muſsten wir dem gewöhnlichen schon bestimmteren Gebrauch des deutschen Wortes durch eine andere Redensart erweiternd zu Hülfe kommen, um, so weit es nöthig war, einigermaſsen den groſsen Umfang des griechischen λόγος zu erreichen.

S. 314, Z. 13 v. u. Wie Hesiodos vom Wagen sagt. Tagewerk V. 454. Kennt doch der Tropf nicht einmal die hundert Hölzer des Wagens.

S. 318. Z. 21. wie bei den grofsen auf die Entfernung berechneten Gemälden. So hilft sich in Nebendingen dieser Art der Unwissende. Denn bis Kunstverständige etwas sicheres über diese σκιαγραφία entscheiden, nehmen wir aus den verschiedenen Stellen dieses heraus, was auch hieher vorzüglich pafst, dafs dies etwas unserer Decorationsmalerei annäherndes war.

S. 319. Z. 3 v. u. in wiefern dieses. Unwissend worauf das ᾗ bezogen werden könne, da es auf σιμότης nicht bezogen werden darf, denn es wird ja eben noch etwas anderes erfordert, habe ich ᾗ gelesen, wie gleich unten ᾗ διαφέρει τι.

ZUM MENON.

Seite 340. Z. 8. Sohn des Anthemion. Plutarchos erzählt ein Geschichtchen von der Liebe des Anytos zum Alkibiades, das eine Mal von Anytos, dem Ankläger des Sokrates, das andere Mal von Anytos, dem Sohne des Anthemion. Allein auf dieses Geschichtchen möchte nicht viel zu bauen sein: denn es scheint fast mit dem zu streiten, was in der Xenophontischen Vertheidigung des Sokrates erwähnt wird, dafs des Anytos Sohn zur Zeit jener Anklage noch ein unerwachsener Knabe gewesen, und mit dem Schlufs,

den man aus dieser Stelle verbunden mit dem Menon ziehen mufs, dafs Anytos Vater erst allmählig durch ein weitläuftiges Gewerbe zu Reichthum gelangt war, daher es schwerlich seinem Sohne in jüngeren Jahren einfallen konnte, den Liebhaber des Alkibiades zu machen.

Ebend. Z. 9. Derselbe, dessen Xenophon. Wenn aber Gedike glaubt, er könne derselbe sein, der auch im ersten Buche des Thukydides vorkommt, und dieser Menon, der bei dem Feldzuge des Kyros seiner jugendlichen Schönheit die Befehlshaberstelle verdankte, habe auch schon im Anfang des Peloponnesischen Krieges ein Heer angeführt, so mag er sich darüber mit der Zeit verständigen.

S. 341. Z. 8 v. u. Aleuaden. Angesehenes und machthabendes Thessalisches Geschlecht zu Larisa, von dem Stammvater Aleuas so genannt. — Philostratos erzählt übrigens bestimmt, der Ruhm des Gorgias habe unter den Thessaliern angefangen, wer weifs aber, ob er es anders woher hat als aus dieser Stelle.

S. 344. Z. 9. niedergelassen. Die Uebersezung selbst mag den gewöhnlichen Text rechtfertigen gegen Gedike, welcher meint, Platon lasse den Sokrates sagen, er habe einen aufgejagten Schwarm gefunden. Kein Wunder freilich, dafs eine solche Schönheit, die sich nicht einmal Plutarchos erlaubt, nur angedichtet ist. Kaum ist aber auch die Verbesserung nöthig, die der Bipontinische Revisor anbringt, κείμενον statt κειμένων.

S. 345. Z. 1. Oder verstehst du nicht. In der That versteht man nicht was Platon meint, wenn man sich hier über die langweilige Auseinandersezung des Unterschiedes zwischen dem Allgemeinen und Besonderen beklagt, da die ganze Stelle offenbar ge-

gen diejenigen gerichtet ist, welche sonst wol das allgemeine verstehend nur einen allgemeinen Begriff der Tugend läugneten.

S. 349. Z. 3. was ist doch dieses. Ohnerachtet auch bei Bekker alle Handschriften dieses ὅ,τι lesen, muſs die Uebersezung doch sich hier der graden Frage bedienen; auch muſs man doch zuviel vor dem ὅ,τι ergänzen, das gar leicht aus dem vorigen kann entstanden sein.

S. 350. Z. 10. soll uns Gestalt sein. Cornar und Gedike träumen hier wunderliche Dinge, wenn dem einen χρῶμα soviel bedeuten soll als σῶμα, der andere gar dieses statt jenes hineinsezen will. Man gebe nur Achtung, wie sich die Definition zu der folgenden besseren verhält, und bedenke, daſs Platon hier überall die atomistische Philosophie im Auge hat: so kann man an der Richtigkeit des Textes nicht zweifeln. Doch wozu sich bei dergleichen aufhalten. Besser ist es noch gelegentlich aufmerksam darauf zu machen, daſs auch hier Platon auf Ausstellungen Rüksicht zu nehmen, und ihnen gewissermaſsen nachzugeben scheint, die man gegen eine von ihm aufgestellte Erklärung gemacht hatte; eine so unvollständige etwa, wie die im Theaitetos auch nur Beispielsweise gegebene von der Sonne.

Ebend. Z. 20. Sok. Gut. Etwas verdächtig ist es, daſs Menon sich hier unterbrechen läſst, noch dazu ohne seinen Vordersaz in eine Frage eingekleidet zu haben, und daſs Sokrates die Wiederholung seiner Erklärung mit einem εἶεν bekräftigt, da Menon eben so gut dieses εἶεν sagen könnte. Gefälliger wäre dann folgendes: „Daſs nach deiner Erklärung dasjenige Gestalt sein soll, was überall der Farbe folgt, möchte sein; wenn nun aber u. s. w.

Ebend. Z. 1 v. u. der Fragende. Auch Bekker hat zwar keine Abweichung zu ἐρωτώμενος bemerkt, ich bin aber doch auch jezt dem Corner und Ficin — *qui rogat* — treu geblieben. Denn Sokrates kann doch hier wirklich das Verhältniſs nur so ausdrükken, wie es in dem gegebenen Moment des Gespräches steht.

S. 353. Z. 1. eine gar prächtige Antwort. Man braucht hier wol nicht viel Künste zu suchen, oder besonders daran zu denken, daſs Empedokles dem Platon, wo dieser so abtheilt, doch zur tragischen Poesie gehören würde mehr als zur komischen. Sondern man denke nur an die Kernsprüche in dem beliebten Euripides, die auch sehr schön ins Auge fallen, näher betrachtet aber nicht befriedigen, oft nicht einmal bestimmt können aufgefaſst werden. Daſs die Erklärung übrigens den Principien des Empedokles gemäſs ist, leidet keinen Zweifel; eben so gewiſs aber kann man aus der ganzen Art, wie Platon sie aufstellt und einige Eitelkeit damit treibt, den Schluſs machen, daſs sie nicht sowol wörtlich aus dem Empedokles genommen ist, als vielmehr das von ihm gesagte ergänzt und weiter verfolgt. Wie denn schulgerechte Erklärungen überall nicht im Empedokles zu suchen sind. Schon die Worte ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται besagen dieses. Ja es erhellt auch, um nicht auf den Timaios im Voraus zu verweisen, fast schon aus der Art, wie Aristoteles περὶ αἰσθήσεως *Cap. II.* und *III.* davon spricht. Denn was der Verfasser des Werkes *de plac. phil. IV*, 9. sagt, ist gewiſs aus unserer Stelle selbst. Die Freunde nun, welche den Menon als ein logisches Uebungsstükk behandeln, sollten nicht übersehen haben, daſs Sokrates an dieser Definition wenigstens das rühmt, daſs sie zugleich die Form für andere Erklärungen gleich-

artiger Gegenstände enthält. — Wenn Sokrates sagt, dem Menon gefalle diese Erklärung der Farbe besser als die der Gestalt: so meint er unstreitig die zweite Erklärung der Gestalt, die noch jezt von den Mathematikern gebraucht wird, über welche aber Menon stillschweigend hinweggegangen war.

S. 353. Z. 9 v. u. wie der Dichter sagt. Fragment aus einem nicht anzugebenden Lyriker. Das δύνασθαι ist an sich nicht zu verstehen; also mufste die Uebersezung schon die folgende Erklärung des Philosophen δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι als authentisch annehmen. — Die weitere Erörterung über diese Stelle steht in offenbarer Beziehung mit Gorgias S. 58 folgd.

S. 355. Z. 17. Dem Bösen nachstreben. Offenbare Parodie der vorigen Erklärung der Tugend.

S. 357. Z. 9 v. u. Wenn ich dies behaupte. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγω; so lesen unsere Ausgaben und auch alle Handschriften bei Bekker. Freilich sehr gegen den gewöhnlichen Gebrauch dieser und ähnlicher Formeln. Man gewinnt aber wenig, wenn man mit Heusde diese Worte dem Sokrates giebt. Denn dieser unterbricht freilich nicht selten seine Rede mit solchen Formeln, aber doch allemal nur, wenn er aufmerksam machen will auf die Folgen eines dem ersten Anblikk nach nicht zur Sache gehörigen Sazes, den er vorgetragen. Indefs bedarf es keiner Aenderung, um die Uebersezung den Worten angemessen zu finden; man ergänze sie sich nur in Gedanken τό οὖν δὴ ὃν τοῦτο λέγω αὐτό, um alles in der Ordnung zu finden.

S. 358. Z. 4. wenn jede Handlung. Es darf wol nicht erst gezeigt werden, wie nothwendig es war, mit Ficin εἰ zu lesen statt ἤ, wie auch nun Bekker aus einigen Spuren hergestellt hat.

S. 359. Z. 8 v. u. damit ich dich wieder abbilden möchte. Wenn man diese Stelle recht betrachtet, und vergleicht was Sokrates weiter unten von den Früchten des Erstarrens rühmt: so kann man fast nicht zweifeln, es muſs sich Jemand gegen die eigenthümliche Weise des Platonischen Sokrates grade dieser Vergleichung bedient haben. — Das obige von der Gestalt bezieht sich auf die kurze untersezte Figur des Sokrates.

S. 361. Z. 17. denn von welchen Persephone. Man ist aus dem, was Sokrates hier sagt, wol schwerlich berechtigt, dies Fragment auch nur mit einiger Zuversicht dem Pindaros zuzuschreiben, noch weniger zu untersuchen, wie dieser zu den Pythagoreischen Ideen gekommen ist, da man gar nicht behaupten kann, daſs alles dies eigenthümlich pythagoreisch ist. Doch sehe wer sich hierüber näher unterrichten will, die Pindarischen Fragmente in der Heyneschen Ausgabe, und Schneider Versuch über Pindars Leben und Schriften p. 53. — Ueber die Anneigung dieser Stelle zum Phaidros sehe man die Einleitung. Auch kurz vorher ist schon eine Stelle fast wörtlich aus Phaidros s. B. I. S. 96. Nirgend aber wird wol ein unbefangener Leser nur eine schlechte Nachahmung jenes Gesprächs finden, sondern vielmehr eine zwekmäſsige Rükweisung auf dasselbe.

Ebend. Z. 25. was hier ist und in der Unterwelt. Nachdenken soll man billig darüber, weshalb wol hier des himmlischen nicht erwähnt ist; aber dann wird man es auch begründet genug finden, und nicht deshalb den Platon hier nicht anerkennen wollen, weil er nicht überall alles sagt.

S. 363. Z. 16. wenn es hier zwei Fuſs hätte. *εἰ ἦν ταύτῃ* zu lesen anstatt *εἰ ἐν ταύτῃ* hat zuerst

Wolf gelehrt, und dies ist unstreitig das richtige; daher es auch Bekker, jedoch wie es scheint ohne Handschriften, aufgenommen. — Hoffentlich wird übrigens nicht nöthig sein, diese einfache Sache erst durch eine Zeichnung zu erläutern. Sokrates zeichnet zuerst ein Vierekk, dessen Seite zweifüſsig angenommen wird, und durchschneidet es parallel mit der Grundlinie und Höhe von den Punkten aus, wo er die Abtheilung der Füſse angedeutet hatte. Dann sezt er an die Grundlinie und Höhe noch zweifüſsige Linien an mit Andeutung des groſsen Vierekkes, welches er hernach noch einmal förmlich aus seinen vier Theilen zusammensezt. Zulezt zieht er die Diagonalen dieser einzelnen Theile von ihren oberen und inneren Ekken aus, so daſs die äuſseren Winkel, welche zugleich das groſse Vierekk bilden, ungetheilt bleiben, woraus denn das gesuchte Vierekk entsteht.

S. 364. Z. 7. wie ich diesen. Ich lese τοῦτον für τούτων, weil jenes zu fehlen, dieses ganz überflüssig zu sein scheint. — Bekker hat dies seitdem aus Handschriften in den Text genommen, und so bleibt es billig stehn. Sonst kann doch auch recht gut οὐδὲν τούτων den Gegensaz zu πάντα bilden, und das folgende οὗτος das hier fehlende mit vertreten.

S. 365. Z. 11 v. u. und das vierfüſsige. Unbezweifelt scheint hier die Verbesserung des Cornar τετράπουν statt τέταρτον, welches deshalb auch Bekker ohne Handschriften aufgenommen hat. Man vermiſst offenbar das Vierfüſsige zwischen dem Sechzehnfüſsigen, das er nur der Kürze wegen das Vierfache nennt, und dem Achtfüſsigen. Auch wäre es höchst ungenau, nachdem er das Sechzehnfüſsige das Vierfache genannt hat, nun das Vierfüſsige, welches offenbar die Einheit ist, zu jener Vierfachheit wieder das Viertel zu nennen. Und um so etwas zu

gewinnen, sollen wir uns ohne Analogie τέταρτον schlechthin für den vierten Theil geben lassen.

S. 366. Z. 5 v. u. und wenn du es nicht durch Zählen willst. Hier sowol als auch vorher und nachher legt Sokrates dem Knaben so sehr die Vorstellungen unter, daſs von einer Selbsterzeugung, wobei er nur die Kunst der Hebamme ausübte, gar nicht die Rede sein kann. Auch meint Sokrates dies nicht, sondern nur daſs die Leichtigkeit, womit dem Knaben die Gedanken einleuchten, zeigen soll, daſs sie ihm nicht erst eingepflanzt worden.

S. 367. Z. 14 v. u. damals aber glaubte er. Wie Menon, dem hier parodirt wird, was er oben von sich sagte: „Wiewol ich schon tausendmal." — etwas weiter unten Z. 7 v. u. was er u. s. w. möchte ich statt ὅτι καὶ ἀνευρήσει lesen ὅ, τι καί.

S. 368. Z. 10 v. u. Schneidet nun nicht. Cornar hatte den unstatthaften Text aus der bald folgenden Stelle ἀπὸ τῆς ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τεινούσης so verbessert γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τείνουσα, welches theils weit genug von den Zügen abweicht, theils mit dem unmittelbar folgenden τέμνουσα einen fast unerträglichen Miſsklang bildet. Weit schöner daher Wolfs Verbesserung γραμμὴ ἣ — — τείνει; wenn man sich nicht damit vertragen will, nur das lästige τινα des alten Textes zu löschen, und die Worte ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν ganz für sich als Beschreibung der Linie anzusehen, welche Sokrates eben zieht.

S. 369. Z. 5. Wieviel solche. Diese τηλικαῦτα nemlich sind die abgeschnittenen Hälften des vierfüſsigen Vierekkes, und das τοῦτο der ersten Frage ist das ganze von den Diagonalen eingeschlossene Vierekk, nach dessen Gröſse gefragt wird; das τόδε der folgenden Frage gilt eins von den kleinern vier-

vierfüſsigen Vierekken. Hierauf aber wird der Fortschritt gerade hier, wo die lezte Folgerung gezogen werden soll, zu schnell und abgebrochen, und man könnte fast denken, es wären ein Paar Fragen durch ähnliche Endung oder sonst wie ausgefallen. So etwa würde man nichts vermissen. Σ. Τὰ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν τί ἐστι; Π. Διπλάσια. Σ. Τόδε οὖν ποσαπλάσιον γίγνεται τούτου; Π. Διπλάσιον. Σ. Τοῦτο δὲ τὸ τετράπουν χωρίον ἦν. Τόδε οὖν ποσάπουν γίγνεται; Es würde, wie man sieht, nur eine Abirrung des Auges vorausgesezt von dem einen τόδε οὖν zu dem andern. Wollte man hingegen unter dem τηλικαῦτα die vier vierfüſsigen Vierekke und unter dem τούτῳ das groſse sechszehnfüſsige verstehen, unter dem τῷδε der zweiten Frage aber das achtfüſsige: so wird die Fortschreitung noch unregelmäſsiger.

Ebend. Z. 3 v. u. richtige Vorstellungen. Die hierauf folgenden Worte περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν, die eine ganz müssige Wiederholung des περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ enthalten, hat die Uebersezung ausgelassen, und Bekker, da sie nirgend fehlen wollen, eingeklammert. Durch noch einen Zusaz, wie Gedike wollte, scheint ihnen doch nicht können geholfen zu werden.

S. 371. Z. 8. oder auch. Das ἢ nach χρόνον möchte ich lieber missen, und also auch übersezen und wo er es nicht war. — Unmittelbar darauf schlieſse man nicht etwa aus der Uebersezung durch Fragen, daſs ich die Cornarische Verbesserung ἐρωτήσεσιν noch festhalten will, auch nachdem die richtigere Wolfische ἐρωτήσει durch eine Handschrift bestätigt von Bekker in den Text genommen ist; sondern nur das deutsche scheint hier die Verwandlung des αἰ in αἶ ganz übersehen zu haben.

Ebend. Z. 13 v. u. Und das Uebrige freilich möchte ich. Man vergleiche den ganz ähn-

lichen Ausdrukk im Gorgias 527. *a.* καὶ οὐδέν γ' ἂν θαυμαςὸν ἦν, so wird man leicht einsehen, daſs auch hier unter dem, was Sokrates nicht verfechten möchte, vornemlich die Zeitbestimmung zu verstehen ist, und mag es auch sein, da er doch so allgemein spricht, der Ausdrukk der ἀνάμνησις selbst, wiefern auch in ihm Zeitbestimmung und persönliches enthalten ist; keinesweges aber das Innere dieser Lehre, wie es hier ausgedrükkt ist.

S. 372. Z. 6 v. u. Wenn dieses Dreiekk ein solches ist. Ueber den wahren Sinn dieser schwierigen Stelle und das was vielleicht im Texte zu ändern sein möchte, etwas sicheres zu bestimmen, dies mag vielleicht erst einer spätern Uebereinkunft der Mathematiker und Sprachkundigen vorbehalten sein. Dem Uebersezer liegt nur ob, von seiner Ansicht Rechenschaft abzulegen, welche, da ihm die ihm bekannt gewordenen gar nicht genügten, noch eine Meinung zu den bisherigen hinzuthut. Das Problem selbst überzeugt er sich vollkommen richtig ausgedrükkt zu haben; der Sinn der Worte kann kein anderer sein als dieser; es ist auch mathematisch begreiflich, der Text zeigt keine Spur von Verdorbenheit, und wenn man unter solchen Umständen, um die Auflösung, wo er eher mangelhaft sein mag, zu berichtigen, auch die Aufgabe selbt erst ändern wollte, so wäre dies ein wunderbarer Frevel, weil dadurch jede feste Grundlage, auf der man bauen könnte, zugleich mit zerstört würde. Auch zu solchen Willkührlichkeiten sind wir nicht berechtiget, wie Sydenham sie begeht, welcher meint, ganz gegen die Grundbedeutung des Wortes, ἐντείνειν wäre von dem ἐγγράφειν so unterschieden, daſs jenes nur darauf ginge, ob überhaupt die eingetragene Figur in der umgebenen Raum habe, ohne gerade ihre

Umrisse mit ihren Ekken zu berühren, als welches das eigenthümliche von ἐγγράφειν wäre. Der Unterschied, wenn nicht das eine bloſs ein früherer und das andere ein späterer Sprachgebrauch ist, kann aber nur darin bestehn, daſs ἐγγράφειν zu brauchen ist, wenn die einzuzeichnende Figur nicht selbst gegeben ist, sondern nur das Gesez ihrer Construction; ἐντείνειν dagegen, wenn sie selbst schon vorhanden ist. Kurz eben so wie unser in dem Kreise beschreiben und in den Kreis eintragen. Nun ist aber keine andere Lösung jener Aufgabe im Allgemeinen möglich als folgende. Ein gegebenes Dreiekk kann in einen gegebenen Kreis eingespannt werden, wenn die Entfernung von seinen Winkelpunkten nach dem Durchschnittspunkte der auf die Mitte seiner Seiten gezogenen Perpendikel dem Halbmesser des Kreises gleich ist. Diese Bedingung selbst ist aber gar nicht möglich in den Worten unseres Textes zu finden, oder ohne gänzliche Zerstörung hineinzulegen; auch hätte allerdings Platon, wenn dies darin läge, keine Voraussezung angegeben, und er hätte also kein Beispiel aufgestellt zu dem Verfahren, welches er erläutern wollte. Auf einer unmittelbaren Folgerung aber aus jener allgemeinen Formel beruht die Erklärung, welche in dem bereits beim Theaitetos angezogenen Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon von Müller gegeben ist. An dem mathematischen derselben möchte daher auch nichts auszusezen sein; philologisch aber ist sie nicht haltbar. Denn wollte man sich auch ὑποτείνειν in dem aufgestellten Sinne anstatt παρατείνειν gefallen lassen: so ist es doch bei der gegebenen Stellung der Worte ganz unmöglich, τὴν δοθεῖσαν und γραμμὴν von einander zu trennen, so daſs jenes auf den Durchmesser des Kreises ginge, dieses

aber auf eine Seite des Dreiekks. Daher und aus andern Gründen, welche hier anzuführen zu weitläuftig wäre, war von dieser Erklärung kein Gebrauch zu machen. Neben ihr aber verdienen die Versuche, welche der Biesterschen Ausgabe angehängt sind, nicht einmal genannt zu werden. Was sich dagegen dem Uebersezer sehr leicht darbot, ist der Gedanke, daſs Sokrates nur den Kreis zeichnete, den er noch nicht hatte; das Dreiekk aber, von welchem er die Frage aufwarf, ein schon vorhandenes war, nemlich eines von jenen vier, welche zusammen das doppelte Vierekk bilden, deren Rechtwinkligkeit also vorausgesezt wird, und als deren Grundlinie vermöge ihrer Stellung allemal die Hypotenuse erscheint. So daſs sich die Aufgabe aus einer allgemeineren in eine speciellere verwandelt, nemlich in die von Einspannung eines gegebenen rechtwinkligen Dreiekks — *τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον*. Vom ersten besten konnten diese Worte nicht gebraucht werden, wenn nicht die Aufgabe eine so allgemeine werden sollte, für die eine viel künstlichere Voraussezung hätte gemacht werden müssen, als möglicher Weise in dem folgenden liegen kann, in einen so eben gezeichneten — *εἰ τόνδε τὸν κύκλον* — Kreis. Diese nun hat ihre besondere Auflösung, und hängt überdies, was hier auch in Betracht kommt, mit der vorigen sowol als mit der mathematischen Stelle im Theaitetos zusammen. Die Auflösung aber ist bekanntlich diese, das rechtwinklige Dreiekk kann in den Kreis eingespannt werden, wenn seine Hypotenuse dem Durchmesser desselben gleich ist, und diese läſst sich ohne groſse Schwierigkeit, wiewol nicht ohne alle Aenderung, in unserm Texte aufzeigen. Und wenn sich der Uebersezer gleich nicht getrauet genau anzugeben, wie dies am richtigsten und

zugleich sparsamsten geschehen könne: so kann und mufs er doch den Weg angeben, der von einem Wiederhersteller des Textes zu betreten wäre, dem diese Ansicht der Sache gefiele. Sokrates sagt nemlich: Wenn das Dreiekk so beschaffen ist — und τοιοῦτον ist hier ganz an seiner Stelle, weil es, auch die Rechtwinkligkeit vorausgesezt, hiebei keinesweges blofs auf den Flächeninhalt ankommt, — dafs wenn man um die gegebene Linie — die Hypotenuse als Grundlinie desselben — den Kreis herumzieht — welches eben soviel sagen will als versucht die Hypotenuse als Sehne desselben hineinzutragen, alsdann noch ein eben solcher Raum des Kreises übrig bleibt, als der durch die Linie eingefafste selbst ist — d. h. wenn die Hypotenuse sich als Diameter zeigt, alsdann dünkt mich, wird das eine erfolgen, die Einspannung, wenn aber jenes nicht möglich ist, keine solche Theilung des Kreises durch die Hypotenuse erfolgen kann, alsdann wird das andere erfolgen, die Einspannung wird unmöglich sein. Man sieht, es entsteht auf diese Art eine solche Voraussezung wie Sokrates sie will, aus welcher für den gegebenen Fall im Allgemeinen bejaht und verneint wird. Grofser Veränderungen im Text bedarf es auch nicht; denn das παρὰ in περὶ verwandeln wollte schon jeder, der die Aufgabe verstand, nur dafs leider auch die neuverglichenen Handschriften hier gar nichts an die Hand geben, und dann, dafs τὸν κύκλον etwas hart müfste supplirt werden, ist wol auch bei jeder Erklärung unvermeidlich, die nicht sehr weit über das Einspannen des Dreiekkes in den Kreis, von dem doch eigentlich die Rede ist, hinaus gehen will. Denn wie sollte es doch möglich sein, dafs hiebei der Kreis gar nicht vorkäme? Was man etwa sonst noch vorzüglich dieser Erklärung entgegenstellen könnte, wä-

re, daſs eine sehr einfache Sache sehr künstlich ausgedrükt wäre, und daſs Platon dies weit kürzer und leichter, so wie hier nebenbei geschehen, könnte ausgedrükt haben. Dies ist aber wirklich nur der Fall, wenn man sich den Durchmesser des Kreises ausdrüklich mitgegeben denkt, welches nicht der Fall ist bei einer auf dem Sande der Palästra aus freier Hand gezogenen Figur. Doch die Erklärung mag für sich selbst reden, und sehen wieviel Beifall sie sich gewinnen kann. — Seitdem ist ein neuer Erklärungsversuch dieser Stelle erschienen in *Molweide Commentationes mathematico-philologicae tres. Lips. MDCCCXIII.* der gewiſs von einem so tüchtigen Mathematiker kommend alle Aufmerksamkeit verdient, und dem auch ich von dem mathematischen darin ergriffen gewiſs geneigt war unbedingten Beifall zu geben. Nur leider scheint mir näher betrachtet das philologische darin auch nicht haltbar zu sein. Denn nicht zu gedenken, daſs den Ausdrukk: ein ähnliches Dreiekk an der Grundlinie des gegebenen entwerfen, wol nicht leicht jemand anders verstehen kann als von einem Dreiekk, in welchem dann die zweite Seite der zweiten gleichliegenden des gegebenen gleichlaufend wird, und daſs also Platon den Leser auf eine ganz falsche Spur abgeleitet hätte, so kann ich unmöglich dieses zugeben, daſs der Ausdrukk τοιοῦτον οἷον π. τ. δ. ἀ. γ. παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ soviel heiſsen sollte als τοιοῦτον ὥςε ἀλλὸ τοιοῦτον π. τ. δ. ἀ γ. παρατείναντα τοῦτο ἐλλείπειν τοιούτῳ u. s. w. Und so scheint mir die Sache auch durch diese sonst sehr schäzbare und verdienstliche Bemühung noch nicht weiter gebracht zu sein, sondern dieser Erklärung wol eben soviel entgegen zu stehn als der meinigen, gegen welche indeſs Herr Molweide den Schreib- oder Drukfehler des Textes

nicht sollte geltend gemacht haben, vermöge dessen nach dem Einspannen des Dreiekkes in den Kreis noch ein eben solcher Kreis übrig bleiben soll, da diesem Mifsverstand in der Anmerkung schon hinreichend begegnet ist. — Ausführlicheres über andere Erklärungen findet jeder am besten bei Molweide.

S. 373. Z. 9. Wenn sie was doch von dem in der Seele u. s. w. Da in dem Nachsaz der verneinende Fall mit angeführt ist: so sollte er nach der platonischen Genauigkeit in solchen Dingen auch in dem angeführt sein, der die Bedingung ausdrükt εἰ ὁποῖόν τι ἐςὶν ἢ οὐκ ἔςι τῶν etc., was auch sehr leicht kann ausgefallen sein. Etwas weiter unten kommt er vollständig vor, ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτὸν, μὴ τοιοῦδε δ' οὔ.

S. 375. Z. 13. Nicht auch die Besonnenheit. Vielleicht wäre es besser gewesen, hier von der gewohnten Uebersezung des Wortes σωφροσύνη abzugehen, weil es uns zu fremd ist von einer Besonnenheit ohne Vernunft zu hören. Man erinnere sich aber nur aus dem Charmides der gewöhnlichen Gebrauchsweise des Wortes im gemeinen Leben, um hiebei eben so wenig anzustofsen, als wenn dasselbe von der Tapferkeit gesagt wird.

Ebend. Z. 18. alles was die Seele unternimmt. Unmöglich schien es unserer Sprache in gleicher Kürze genau der Urschrift zu entsprechen. ἐπιχειρήματα sind Handlungen in wie fern eine mannigfaltige Thätigkeit auf einen bestimmten Zwekk gerichtet dazu gehört; καρτερήματα in wiefern Widerstand gegen das, was sich als Hindernifs entgegenstellen will, nothwendig ist; kurz jenes sind Handlungen, in wie fern sich σοφία und δικαιοσύνη dabei zeigen, dieses in wiefern σωφροσύνη und ἀνδρία. — In der ganzen Stelle ist φρόνησις, je nachdem es un-

serer Sprache angemessener schien, bald Vernunft, bald Einsicht übersezt. Dies ist gegründet in dem unmittelbar vorhergehenden, wo Platon eben so verwechselt, und was er das eine Mal ausdrükkt εἰ μὴ ἐϛιν φρόνησις ἡ ἀνδρία hernach so erklärt, ὅταν ἄνευ νοῦ θαῤῥῇ ἄνθρωπος.

S. 376 Z. 14 v. u. Auch dieses. Eine solche Unterscheidungskunst nimmt aber Platon doch hernach an, und also auch in gewissem Sinne ein Gutsein von Natur. Auch dieses ist also ganz dem mittelbar andeutenden Charakter dieser Gespräche gemäſs, und eine Vorbereitung auf die Art, wie er in der Folge die einzelnen für sich gesezt einseitigen Ansichten zusammenfaſst.

Ebend. Z. 5 v. u. dem Staat. Der Uebersezung war es hier beschwerlich die Mehrzahl ταῦ πόλεσιν nachzubilden, die jedoch gewiſs nicht ganz leer, sondern darin begründet ist, daſs Sokrates hier mit einem Fremden redet.

S. 377. Z. 17. daſs die Tugend lehrbar ist. Die Art, wie sich hier Sokrates versieht, soll offenbar nicht nur das Gewicht des folgenden Einwurfs begrenzen, damit man ihn nicht, wie dennoch geschehen ist, in einer zu groſsen Ausdehnung soll gelten lassen, sondern hat auch Beziehung auf frühere Miſsdeutungen, die theils vielleicht das Ende des Protagoras, theils die Streitpunkte mit dem Antisthenes betrafen.

S. 378. Z. 10. wie der Thebaner Ismenias. Dies ist ein in der Geschichte ziemlich bekannter Name; man muſs aber die beiden, an welche man hier denken könnte, wol von einander unterscheiden. Von dem einen erzählt Plutarchos, er sei mit dem Pelopidas zugleich Ol. 103, 2. an den groſsen König geschikt worden, und Diodoros nennt ihn überhaupt

einen vertrauten Freund und Thatengenossen des Pelopidas. Betrachtet man aber, wie damals dieser vorzüglich sich die Gunst des Königes erworben, so erscheint Ismenias auf jeden Fall nur als eine Nebenperson, und es ist nicht zu vermuthen, daſs er damals ein so bedeutendes Geschenk davongetragen. Ein anderer und früherer ist der Ismenias, welcher, als die Spartaner die Feste von Thebä besezt hielten, Ol. 99, 3., als Haupt der Gegenpartei zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, wie Xenophon *Hell. V*, 2, 25. 36. berichtet. Von demselben nun erzählt er *Hell. III*, 5, 1., daſs zu der Zeit, da Agesilaos in Asien glüklich im Kriege war, und alles darauf ankam, den Lakedaimoniern anderwärts zu thun zu machen, Tithraustes, der Nachfolger des Tissaphernes, durch Timokrates den Rhodier unter einige Häupter der Städte Thebä — wobei eben Ismenias namentlich angeführt wird — Korinthos und Argos über funfzig Talente Silbers habe vertheilen lassen, um sie zum Kriege gegen die Lakedaimonier zu bewegen, der auch bald darauf erfolgte, und in welchem nach Diodoros XIV. Ismenias die thebanischen Truppen befehligte. Plutarchos erzählt dieselbe Geschichte I, 1021., wiewol er die Namen jener Männer nicht anführt und den Abgeschikten Hermokrates nennt. Dies muſs Ol. 96, 1 oder 2 geschehen sein, und wäre dann die Begebenheit, auf welche Platon hier anspielt; wenn man nicht die Summe, die auf Ismenias Antheil kam, doch zu klein findet für diesen Ausdrukk, Tithraustes lieſs von Sardes aus die Summen vertheilen, und wenn es noch etwas gab, was man die Schäze des Polykrates nennen kann, und die Redensart nicht vielmehr sprüchwörtlich ist, wie man doch gar sehr glauben muſs, wenn man das Ende des Polykrates und die weitere Geschichte von

Samos bedenkt, so mufs sich dieses in Klein-Asien befunden haben. Von dem jüngeren Ismenias hingegen glaubt Sydenham sei hier die Rede; dieser nemlich habe die Schäze des Polykrates von den Nachkommen des Orontes, seines Mörders, geerbt, und durch die Gnade des Artaxerxes auch wirklich erhalten. Dies ist aber eine blofse Erfindung, und nur schlecht wird dadurch der Ausdrukk gerechtfertigt, dafs Ismenias diese Schäze geschenkt erhalten. — Auf jeden Fall aber haben wir hier wieder einen von jenen kleinen Anachronismen, indem Platon den Sokrates von etwas nach seinem Tode erfolgtem sprechen läfst; woraus zugleich folgt, dafs das νεωςὶ auf die Zeit der Abfassung gehen mufs, und auch diese Angabe stimmt, wenn man es mit dem νεωςὶ nur nicht strenger nimmt als nöthig ist, mit der Stelle überein, die wir dem Gespräch angewiesen haben.

S. 379. Z. 3 v. u. Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen. Etwas wunderlich steht hier das Kleine unter dem Grofsen, und macht sich verdächtig, auch irgend eine persönliche Beziehung zu haben.

S. 381. Z. 7. Denn wie ich glaube. Auch dies gehört so wenig hieher, dafs es wol nur einer besondern Veranlassung seinen Plaz verdankt. Hatte man etwa dem Platon vorgeworfen, er habe den Protagoras in unrechte Zeit gesezt? Wie dem aber auch sei, so ist gewifs diese bestimmte Angabe das Resultat einer möglichst sorgfältigen Nachforschung, und kann bei den streitenden Nachrichten von der Lebenszeit des Mannes zum Leitfaden dienen. Nach den auf uns gekommenen Nachrichten starb Protagoras Ol. XCII, 1 oder 2; war er also damals siebzig Jahre, so war er nur zwölf Jahre älter als Sokrates. Man

sehe was über den Unterschied ihres Alters und dessen Behandlung beim Protagoras gesagt worden.

Ebend. Z. 6 v. u. ich habe mich auch niemals. Wie ich glaube, daſs im Theaitetos und Gorgias die Verhältnisse des Sokrates vom Platon auf seine eignen sind angewendet und gedeutet worden; so glaube ich, auch hier liegt eine Beziehung auf Gegner, wahrscheinlich mehr politische als philosophische, die ihn eben so wenig kannten, sondern nur vom Hörensagen urtheilen, wie hier Anytos von den Sophisten. Denn deutlich genug sagt er selbst beim Wiedereinlenken, daſs dies eigentlich nicht hieher gehöre. Auch die lezte Rede des Anytos leidet vielleicht eine solche Deutung auf Platons Besorgnisse. — Uebrigens beginnen hier die häufigen Reminiscenzen aus dem Protagoras, die unmöglich alle einzeln können nachgewiesen werden. Am besten findet sie jeder bei einer Vergleichung beider Gespräche, die ohnedies eben so unterhaltend als für die Verständigung nüzlich sein wird.

S. 385. Z. 10. Denn mit diesem bist du wol selbst. In diesem Umgang scheint auch etwas schwieriges zu sein, wenn man nicht dem Anytos, sehr unwahrscheinlich, gleiches Alter mit dem Sokrates geben, oder annehmen will, jene beiden, Lysimachos und Melesias, hätten sich nicht mit dem gröſsten Recht im Laches ihres Alters gerühmt.

Ebend. Z. 24. uud etwa die schlechtesten unter den Athenern. Diese Stelle ist der Uebersezer geständig nicht ordentlich zu verstehen, wenn man nicht sagen will, es sei eine Nachlässigkeit, bei deren Erklärung man nicht viel Mühe verlieren müsse. Denn in welchem Sinne, der zugleich einen scheinbaren Grund zu dieser Unfähigkeit abgeben könnte, darf man Perikles, Themistokles und Aristides *φαυ-*

λοτάτους nennen? und ihnen den Thukydides so entgegensezen, daſs gleich in die Augen falle, dieser sei kein solcher φαῦλος. Vergeblich denkt man an geringe Herkunft oder an Volkspartei; denn nur etwas weiter unten wird φαῦλος ganz deutlich erklärt, daſs es ein im Winkel lebender und unangesehener Mann ist. — Auch das δυνατοῦς, was mehrere Handschriften haben für ἀδυνάτους, bietet gar keine Hülfe, und so bleibt hier für mich auf jeden Fall etwas unerklärtes übrig, und auch wol für Andere, die das, was Buttmann hierüber im Index sagt, nicht befriediget.

S. 386. Z. 21. mag es leichter sein. Da Bekker das ῥᾷον für ῥαδίον, wiewol ohne Handschriften aufgenommen hat, habe ich auch diese Uebersezung aus den Anmerkungen in den Text hinaufgerükkt.

S. 387. Z. 10 v. u. In was für Versen. Auch eine solche Frage sind wir nicht grade gewohnt beim Platon; aber wer wird darin etwas anders als eine kleine Vernachlässigung erkennen? Nur wenn gröſsere zusammentreffende Bedenken da sind, und wo auch die Sprache im Ganzen etwas fremdes hat, darf darf man solche Einzelheiten geltend machen.

S. 390. Z. 11. Wenn einer der den Weg. Das eben bemerkte gilt auch hievon. Denn auch dieses Beispiel hätte leicht besser gewählt werden können, indem schon die Kenntniſs dessen der den Weg gegangen ist, insofern keine Erkenntniſs im eigentlichen Sinn ist, sondern oft grade einer der eine solche Kenntniſs anderwärts her hat sich zu jenem verhalten kann, wie ein Wissender. Aber es ist auch weniger Beispiel als Bild, durch den bildlichen Ausdrukk des Führens und Leitens veranlaſst.

S. 391. Z. 18. auf die Bildwerke des Daidalos. Für die nicht hellenischen Leser nur das, was sich im Scholiasten findet. „Auf die ältesten

„Meister, welche lebende Körper mit verschlossenen „Augen und nicht getrennten Beinen bildeten, son„dern die Füſse dicht an einander stehend, folgte Dai„dalos, ein vortreflicher Künstler in Bildsäulen, der „diesen zuerst die Augenlieder aufschloſs, so daſs sie „schienen zu sehen, und die Füſse auseinander stell„te, so daſs man meinte, sie gingen, und deshalb „soll man sie gebunden haben, damit sie nicht flö„hen, als ob sie nemlich auf diese Art wirklich wä„ren belebt worden. Daher nun sagt Platon, den „gebundenen glichen die richtigen Vorstellungen, den „freien und losen aber die falschen." Welches leztere übrigens Platon keinesweges gesagt hat.

S. 393. Z. 7. keines von beiden erwerblich. Seit Cornar hat Jedermann diese Worte *οὐδ' ἐπίκτητα* — wie Bekker jezt aus vielen Handschriften richtig gesezt hat, statt des falschen *οὔτ'* — herauswerfen wollen als dem Zusammenhang zuwider; und freilich ist von beiden, der Erkenntniſs und der richtigen Vorstellung, noch gar nicht erwiesen worden, daſs sie nicht erworben wären, und nur auf *οὐδέτερον τούτοιν* können die Worte gehen, so daſs allerdings alles leichter fortschritte, wenn sie fehlten. Allein da kein Zeugniſs zu Hülfe kommt, so muſs man das *ἐπίκτητα* im strengsten Sinne nehmen, wie es im Phaidros in einem weiteren vorkommt, so hier im engsten von dem was willkührlich erworben werden kann. Denn im Phaidros ist, auch wenn dort Sokrates nicht in seiner eignen Person spricht, immer nur von der späteren Entwiklung die Rede. — Daſs übrigens auch die Frage, ob — nicht etwa die Tugend, denn von der ist unmittelbar hier nicht die Rede, sondern — die Erkenntniſs und die richtige Vorstellung dem Menschen von Natur einwohne, hier nicht ausführlich behandelt, sondern kurzweg

verneint wird, kann wol dem Gespräch nicht zum Vorwurf gereichen. Denn so wie hier die Frage allein gemeint sein kann, ist kein Streit darüber möglich.

Ebend. Z. 15. ob es lehrbar wäre. Lieber will ich so übersezen, und dieses es auf ein aus dem vorigen herauszunehmendes Gutsein beziehen, als hier schon ἀρετὴ als Subjekt ansehen. Die Fortschreitung ist reiner und der ganze Zusammenhang tritt besser heraus.

S. 394. Z. 12. so ist sie auch nicht mehr Erkenntnifs. Ich lese οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται, worauf sich hernach das folgende bezieht εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται. Es ist nie gesagt oder gefragt worden, ob die Tugend durch Erkenntnifs entstehe, sondern ob sie Erkenntnifs sei, und also durch Belehrung entstehe. Auch ist ἐπιγίγνεσθαι hier sonst gar nicht vorgekommen. Bekker hat diese Aenderung, jedoch wie es scheint ohne Handschriften, in den Text genommen. — Dagegen in der bald darauf folgenden auch schon angezogenen Stelle mufs man allerdings aus demselben Grunde — wie auch Bekker thut — lesen Οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμῃ, weil es Wiederholung des vorigen οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες ist, wie auch schon Stephanus gesehen hat. Nur kann füglich auch εὐδοξίᾳ stehn bleiben, auf das folgende ᾗ χρώμενοι bezogen, und braucht nicht, wie Stephanus wollte, in den Nominativ verwandelt zu werden.

S. 396. Z. 1. wie Homeros sagt. Odyss. X, 495.

ZUM EUTHYDEMOS.

Seite 400. Z. 1. Und wenn auch niemand. Selbst Herrn Ast's seitdem bekannt gewordene Verwerfung geht doch nicht hievon aus, sondern nur weil Platon die Eristiker so oft gelegentlich durchzieht, glaubt er nicht, daſs er noch ein besonderes Gespräch diesem Zwekk könne gewidmet haben. Als ob nicht von vielen Dingen Platon hier gelegentlich handelte, dort aber ausdrüklich; und als ob nicht seine Gespräche dieser Art immer gar vielerlei Zwekke hätten, und nicht bloſs einen. — Wie aber Herr Ast es nur eitle Mühe findet nach irgend einem andern Gehalt und Zwekk in diesem Gespräch zu forschen, und wie genau er es desfalls durchforscht und dargelegt hat, das liegt neben meiner Einleitung nun zu Tage, und jeder mag prüfen und wählen. Wollte man aber scherzen, so dürfte man sagen, man wolle es sich nicht unlieb sein lassen, wenn noch einer auſser dem Platon gefunden werde, dem man ein solches Gespräch wie dieses zuschreiben könne.

S. 403. Z. 6 v. u. Xenophon. Im dritten Buch der Denkw. des Sokr. Cap. I.

S. 404. Z. 2. im Kratylos. Bald zu Anfang. *Ed. Step. p.* 386. *d.*

Ebend. Z. 8. Auch Aristoteles. *De Soph. El. cp. XX. Ed. Bip. III. p.* 599., womit zu vergleichen *Rhet. II., cap. XXIV. Ed. Bip. Vol. IV., p.* 292.

Ebend. Z. 25. eine andere Stelle. *De Soph. El. cap. XXXIV. Ed. Bip. Vol. III. p.* 639. Uebri-

gens hat, wo ich nicht irre, schon Tennemann die Vermuthung geäußsert, wo Platon dieser ὀψιμαθῶν erwähne, da sei Antisthenes gemeint. Man sieht, wie dieses wol unmittelbar auf seinen Euthydemos geht, in wiefern aber doch jene Muthmaſsung auch wieder gegründet ist.

S. 408. Z. 5. im Gorgias. Man sehe Seite 96.

S. 409. Z. 8 v. u. nur schmächtig. Nicht unrichtig ist, was Herr Ast bemerkt, in σκληφρὸς liege mit, daſs einer jünger aussehe als er ist, welches eben mit dem schmächtigen in diesem Alter zusammenhängt; nur weitläuftiger werden, um dies handgreiflicher auszudrükken, wollte die Uebersezung nicht. — Uebrigens finden sich in jedem platonischen Gespräch und in den ächtesten mehr als in den mit Recht verdächtigen einzelne seltene Ausdrükke und Wendungen, so daſs hierauf schwer ist einen Klagepunkt zu begründen.

S. 410. Z. 7. seitdem sie von dort geflüchtet sind. Dies geht gewiſs auf die bekannte Begebenheit, die Vertreibung der Athenischen Parthei aus Thurii, Ol. 91, 4 oder 92, 1, welche auch den Lysias nach Athen brachte, und es ist nicht die geringste Veranlassung, wie der englische Herausgeber und Uebersezer thut, an eine besondere Vertreibung dieser höchst unschädlichen Sophisten zu denken. Was wieder im *Athenaios Lib. XI. Ed. Schweigh. p.* 382. *Cas.* 507. bei dieser Gelegenheit dem Platon vorgeworfen wird, stimmt wie gewöhnlich nicht einmal mit den Worten überein.

Ebend. Z. 13. ein wahrer Kunstfechter. Die Uebersezung hat sich hier die Freiheit genommen, ein Allgemeines zu geben anstatt eines Besonderen. Im Text steht ein wahrer παγκρατιαστής, Meister im παγκράτιον, einer aus zwei andern Arten des

Kampfs

Kampfs zusammengesezten Leibesübung. Vielleicht nicht mit grofsem Rechte; denn es mögen leicht eben in diesem besondern noch mancherlei Anspielungen liegen, aber nur für den, der das Nähere weifs. ὅ, τι εἶεν aber mit Heusde zu lesen statt ὅτι scheint nothwendig, wie auch Bekker geschrieben hat. Die ὁπλομαχία kennen wir schon aus dem Laches und sonst. — Es ist übrigens zu bemerken, dafs nach einer Erzählung im Diogenes Laert. VI, 4. Antisthenes selbst sich athletischer Geschiklichkeiten gerühmt hat.

S. 412. Z. 11. das gewohnte Zeichen. Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, dafs es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein grofses Glükk entgangen sein. Den englischen Herausgeber macht sein feierlicher Ernst hier ganz übermäfsig scharfsinnig. Er meint nemlich, das Zeichen sei deshalb geschehen, damit Sokrates den schönen Jüngling, den Kleinias, retten könnte, dafs er nicht in die Hände dieser Sophisten fiele.

S. 413. Z. 20. die Tugend. Man erinnere sich, wie Antisthenes sie für lehrbar erklärte, und mit diesem Lehren eine Dialektik verband, die, wie es scheint, nahe an die sophistische grenzte.

S. 414. Z. 16. Denn Ktesippos. Die Verbesserung des Cornar ἐπεσκότει für ἐπεσκόπει ist nun genugsam durch Handschriften bestätigt; und kurz vorher ist aller Mangelhaftigkeit der Struktur, und der Nothwendigkeit, wie ich früher wollte, ein ὃς nach διαλεγόμενος einzuschieben, hinreichend abgeholfen durch das von Bekker nach ὡς eingeschobene δ'.

S. 415. Z. 10. derselben Kunst. Diese Frage knüpft sichtlich an das Resultat des Menon, daſs die bürgerliche Tugend von der richtigen Vorstellung ausgehe. Eine solche Tugend nemlich kann auch wol sich mittheilen, aber etwas über die Tugend eigentlich lehren kann sie nicht.

Ebend. Z. 8 v. u. Enkel also des älteren Alkibiades. Dieser ältere Alkibiades war der Groſsvater des berühmten, und hatte zwei Söhne, Kleinias, den Vater des Alkibiades und Kleinias, und Axiochos, den Vater unseres Kleinias.

S. 417. Z. 11 v. u. etwas vorsagte. Dies ist unstreitig der Sinn von ἀποστοματίζειν. Denn offenbar ist von etwas dem Lernen vorgängigen und auf das Lernen sich beziehenden die Rede, und man muſs bedenken, daſs die Kinder ihre Bücher nicht mitbrachten zur Schule. — Das folgende, daſs die Wissenden lernen, führt Aristoteles nebst der Auflösung, welche Sokrates davon giebt, fast wörtlich an *de Soph. El. cap. IV*, 3. *Ed. Bip. III. p.* 526.

S. 419. Z. 9 v. u. die Einthronung. Aus den Lexicographen lernt man wenig mehr als aus unserer Stelle selbst, daſs dieses ein wahrscheinlich bedeutungslos gewordener Gebrauch war, der nun nur noch ein müssiges Vorspiel der Einweihung selbst voranging. Und mit dieser Vergleichung thut Sokrates den Sophisten eine ermunternde Ehre an.

S. 420. Z. 13. häufiger erfahren. Erfahren ist freilich keine Uebersezung für ξυνιέναι, wie wir das Wort gewöhnlich nehmen, mehr von der Richtigkeit einer gewissen Geistesthätigkeit als von ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen selbst. Wir sehn aber hier aus den zusammenstimmenden Zeugnissen des Platon und Aristoteles, daſs gerade das leztere, nicht das erstere, den eigentlichen Gehalt des Wortes

ausmacht. Im Gegensaz also gegen das ursprüngliche μανθάνειν kann es nichts anders bedeuten, als das Auffassen eines neuen Besonderen, das aber unter ein schon bekanntes Allgemeines gehört. Und grade in diesem Gegensaz bedienen wir uns auch des in der Uebersezung gebrauchten Wortes; das Allgemeine habe ich schon gewufst, das Einzelne aber jezt erfahren.

S. 421. Z. 1. das rechte ernsthafte. Bekker hat Heindorfs Vermuthung αὐτὰ τὰ aufgenommen, und nach dieser habe ich nun übersezt, da ich vorher, jedoch ohne es genau wiederzugeben, αὖ τὰ σπουδαῖα las.

Ebend. Z. 12 v. u. Menschen alle uns wohl befinden. Man sehe die Anm. zu S. 133. Auch hier ist an kein sophistisches Wortspiel zu denken, und weit entfernt, den gewöhnlich angenommenen Unterschied verbergen zu wollen, zieht Sokrates ihn ans Licht und vernichtet ihn ordentlich.

S. 422. Z. 6 v. u. auch die ganz schlechten. Dies ist offenbar eine Anspielung auf den Aristippos, dem das Glükk ein Gut war. Vielleicht hat auch, wie denn diese beiden sich beständig berühren, Antisthenes etwas ähnliches gesagt, da es sich wenigstens bei seinen Nachfolgern den Stoikern bestimmt findet. — Auch eine frühere Stelle, dafs Einige wol zweifelhaft sein könnten, die Tugend unter die Güter zu sezen, ist wol zunächst ein Seitenblikk auf den Aristippos. Die ganze Widerlegung dieser Ansicht, die εὐτυχία als etwas eignes zu sezen, schliefst sich einer Stelle im Menon an, wo Sokrates die εὐτυχία im Sinne hat, ohne sie zu nennen, und sie problematisch als etwas gelten läfst, nur dafs sie in der sittlichen Berathung keinen Plaz finden könne, *Ed. Steph.* 99. *a*, bei uns S. 394. Z. 8. Hier

betrachtet er sie nun ordentlich und nach seiner Weise sehr etymologisch — man sehe 280. *a.* εὐτυχέστερον πράττειν, und bald darauf ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν — und führt sie auch auf die ἐπιστήμη zurük. Auch von hier aus zeigt sich also ganz bestimmt der Zusammenhang zwischen Gorgias, Menon, Euthydemos, und was noch mehr sagen will, die erste Andeutung von dem eigentlichen Wesen der Platonischen Staatskunst, wie sie sich im Staatsmann und in den Büchern vom Staate weiter entwikkelt.

S. 423. Z. 13. im guten Flötenspielen. Hier konnte die Uebersezung nicht erreichen, wie in der Urschrift der Ausdrukk εὐπραγία περὶ αὐλημάτων die Beziehung auf das εὐπράττειν wiederbringt; und ich kann nur hier aufmerksam darauf machen. Vorzüglich Herrn Ast, der, indem er mich belehren will, εὐπραγία sei nicht Wohlleben, nur zeigt, dafs er den rechten Umfang des Wortes nicht gefafst hat. Ich verweise auf das zu S. 133. gesagte.

S. 424. Z. 2. bei wem sie wäre. ᾧ ἂν παρῇ statt ὅταν hat Routh aus einer treflichen handschriftlichen Anmerkung des Casaubonus, und auch Bekker hat es aufgenommen.

Ebend. Z. 22. wohl befinden und wohl handeln. So mufste sich die Uebersezung hier helfen, da in diesem Zusammenhange das εὐπράττειν zu bestimmt auf das Handeln hinweiset.

S. 425. Z. 5 v. u. Oder mehr wenn weniges. Dafs wir das δὲ des Stephanischen Textes nur einem klügelnden Abschreiber verdanken, der jedoch nur den Gegensaz stärker herausheben wollte, dies haben die Bekkerschen Handschriften bestätigt. Aber das μὴ welches ich wünschte will sich nirgends finden. Man sehe nur dieses als einen verdeutlichenden Zusaz an, der nicht weiter ausgeführt wird,

sondern nur das erste. — Wer etwa stuzt unter dem, was besser ist nicht zu haben, wenn man keine Vernunft hat, auch die Tapferkeit und die Besonnenheit zu finden, der sehe zurük auf den Menon, *p.* 88. *b.* bei uns S. 374. wo Sokrates schon eben so die populären nicht ethisirten Vorstellungen auf diese Art von den höheren ausscheidet, und dadurch das Resultat der früheren Untersuchungen im Laches und Charmides geradezu ausspricht.

S. 427. Z. 14. für nichts schändliches. Ich vermag keine Klarheit in diesen Saz zu bringen, als wenn ich lese οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν, und dieses als ein neues Glied auf das erste zurükbeziehe καὶ οἰόμενον οὐδὲν αἰχρὸν ὄν etc. Wer mit Heindorf ohne dies fertig zu werden meint, der erlaube die unentbehrliche Hülfe wenigstens der Uebersezung.

S. 428. Z. 5. wie ich wünsche. Da Handschriften τὸν προτρεπτικὸν λόγον geben, keine aber wie es scheint οἵων liest, so würde ich nicht wie Bekker, sondern lieber οἷον ἐπιθυμῶ τὸν προτρεπτικὸν λόγον εἶναι geschrieben haben.

S. 429. Z. 3 v. u. auf den Kopf zusagen. Ohnerachtet des Casaubonus — man sehe Routh p. 325. — halte ich es doch hier mit den übrigen Auslegern. In der Bedeutung, wie Casaubonus und Routh wollen, müſste dieser Rede des Ktesippos ein Schimpfwort des Sophisten vorangegangen sein, das er ihm gerade zurükgeben konnte, ein Fall der, wie man sieht, gar nicht statt findet. Und was hat denn Ktesippos gesagt, wenn er spricht, Wäre es nicht zu grob, so würde ich sagen, ich gebe es dir auf deinen Kopf zurük? hat er sich so die Grobheit gespart? Nach unserer Uebersezung aber spart er sie allerdings. Er meint nemlich, der Sophist wolle nur ihn und die andern Liebhaber dem Kleinias verhaſst machen, um

ihn für sich selbst und auf seine Art zum Liebling zu gewinnen, und dies war ihm zu unfein gerade heraus zu sagen. Auch hat das ὅ, τι μαθὼν gar nichts, worauf es sich beziehn kann, wenn man es nicht mit dem εἶπον ἄν σοι in Verbindung bringt.

S. 432. Z. 14 v. u. der Kolchischen Medeia. Dies bezieht sich, wie der Scholiast ganz richtig erinnert, auf die Erzählung, dafs diese die Töchter des Pelias überredet habe, ihren Vater zu kochen, damit er sich wieder verjünge. Sehr verständig erklärt die Fabel als eine mifslungene Heilung *Palaephatus de incr. hist.* 44.

S. 433. Z. 11. Ganz recht, sagte er. Die Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit, und mit der veränderten Personen-Eintheilung, die Heusde vorschlägt, wird sie nur verändert, nicht vermindert. Wie unser Text lautet, sieht man nicht recht ein, wie Ktesippos dem Dionysodoros auf das Obige antworten kann, Ἀληθῆ λέγεις. Man müfste denn annehmen, er habe geglaubt, Dionysodoros wolle ein Wortspiel machen mit dem Zeigen.

Ebend. Z. 11 v. u. wenn keiner von uns sagt. In der Uebersezung mufste hier, um den Charakter des Ganzen zu erhalten, die Uebereinstimmung verloren gehn zwischen dieser Stelle und dem lezten Abschnitt des Theaitetos. Denn die Urschrift hat hier ebenfalls das vieldeutige λόγος.

Ebend. Z. 2 v. u. du aber sprichst ganz und gar nicht davon. Dieses davon hat die Uebersezung nur ergänzt; der Sinn aber erfordert es. Denn wenn angenommen wird, der andere spreche von einer andern Sache, so kann nicht gesagt werden er spreche gar nicht.

S. 434. Z. 1 v. u. Auch hiefs ich dir jezt. Man sieht wiederum nicht, wie dies kann gesagt wer-

den, wenn nicht auf eine mögliche Verschiedenheit zwischen ἐλέγχειν und ἐξελέγχειν hingedeutet wird. Aber könnte das nicht mit einem Worte bestimmter geschehen sein? Denn so ganz von selbst fiel es gewifs auch dem Athenischen Leser nicht ein. Ficin giebt die Worte noch dem Euthydemos, hat also ἐκέλευεν gelesen; aber das ἔφη und ἐγώ, sollte es ihm ganz gefehlt haben? und wenn man mit Heusde statt ὁ Διον. liest ὡς Διον., oder ὡς ὁ, wie es doch heifsen müfste: so verlezt Euthydemos die brüderliche Treue und läfst den Bedrängten allein stekken. — Bei dem folgenden mufs man an den Theaitetos zurükdenken, wo der Saz, es gäbe keinen Irrthum, mit dem, Einer sei doch weiser als der Andere, künstlich in Uebereinstimmung gebracht wurde. Hier zeigt nun Sokrates, dafs dies streng genommen auch nicht geht, weil es aus denselben Voraussezungen auch kein ἐξαμαρτάνειν giebt, wenn kein ψεύδεσθαι.

S. 435. Z. 11. Denn was einer thut. Auch hier mufs man wol eigentlich ein οὕτως ergänzen, nemlich indem er weder falsch vorstellt noch unverständig ist.

Ebend. Z. 4 v. u. wie meinst du dies? Man lese τί ποτὲ λέγεις statt ὅ, τι ποτὲ λέγεις. — In den folgenden Worten hat Bekker aus einer Handschrift glüklich geholfen durch 'Αλλ' ὃ σύ. Nur wollte ich er hätte auch aus dem τούτω τῷ der Handschriften gewagt τούτῳ zu schreiben statt τοῦτο τό. Denn dies wäre dann ganz gesund und leicht 'Αλλ' ὃ σὺ λέγεις, ἔφη, τούτῳ πάνυ κ. τ. λ.

S. 436. Z. 13 v. u. was mir wol die Redensart sagen wollte. Gewifs wird hier ungesalzener Tadel persiflirt, gegen solche und ähnliche Redensarten, dafs sich Platon ihrer in seinen Schriften bediente.

S. 437. Z. 2. und noch immer. Wer sieht nicht, dafs Platon hier auf seine Behandlung des Sazes im Theaitetos zurükweiset?

S. 439. Z. 6. dafs wir müfsten. Ich lese δεῖν εἶναι mit Heindorf statt δεινοὺς εἶναι, was auch Bekker in den Text genommen.

Ebend. Z. 10 v. u. welche selbst ihrerseits. Aufser dem λογοποιεῖν statt λυροποιεῖν, welches Routh schon hat, wird noch erfordert das Pronomen οἳ statt des Artikels οἱ, welches beides Bekker ebenfalls aufgenommen. — Uebrigens ist dies ein kleiner nicht zu verachtender Zusaz zum Gorgias.

S. 440. Z. 6 v. u. nemlich auch diese. Auch hier liegt dieselbe Tendenz zum Grunde, die mathematischen Wissenschaften aus dem Gebiet der höchsten Erkenntnifs auszusondern.

S. 441. Z. 9. eben wie die Wachtelfänger. Schwerlich steht dieses Gleichnifs hier ohne eine strafende Rüksicht auf das Verfahren der mächtigeren griechischen Staaten gegen die kleineren, die sich in einer Abhängigkeit von ihnen befanden.

Ebend. Z. 19. So hätte dieser Knabe. Die ganze Stelle ist offenbar nur Ironie entweder über Ausstellungen dagegen, wie er Knaben und Jünglinge in seinen Gesprächen brauchte, oder über die Art anderer dialogisirenden Sokratiker. In der Regel sind Platons keinesweges übermäfsig klug; der Theaitetos konnte indefs vielleicht Veranlassung geben zu einem solchen Tadel. Platon treibt es nun hier absichtlich etwas arg, sei es um zu zeigen, wie leicht er dies bisweilen behandle, sei es um Andere zu verhöhnen die den befragten Jünglingen alle Weisheit in den Mund legten. Doch ist das leztere das unwahrscheinlichere. Unbegreiflich aber ist es, wie man in diesem Zusammenhange unter dem *τὶς τῶν κρειττόνων* ein höheres Wesen verstehen will. Abgeschmakteres als dies könnte Platon wol nichts gesagt haben.

S. 442. Z. 7. den Schwalben. Es ist wol zu verzeihen, dafs sich die Uebersezung hier unserer Art zu reden genähert hat, zumal der Uebersezer weder zu entscheiden noch Vereinigung zu treffen weifs zwischen dem Scholiasten, dem *κορυδὸς* eine Wachtelart ist, und Schneider, der sie *alauda cristata* übersezt.

Ebend. Z. 6 v. u. nach des Aischylos Vers. Am Anfang der Sieben gegen Thebä, aber von Platon abgelenkt von den kunstverständigen Bürgern, denen es dort zugerufen wird, auf die Kunst selbst.

S. 444. Z. 1 v. u. das ewige Einerlei. Ein beständiges im Kreise herumgehn, wobei man immer wieder auf denselben Punkt zurükkommt. Das ist der Sinn, den der Zusammenhang fordert, wenn man es nur auf den lezten Theil der Untersuchung bezieht. Zur Noth liefse sich indefs auch die erste Auslegung des Scholiasten hören, wenn man annimmt, Sokrates verspotte sich und den Kleinias, dafs sie mit so sichern Hoffnungen die Untersuchung angefangen und nun doch nichts zu Stande gebracht

hätten. Wie aber nun dies oder jenes aus dem Sprichwort ὁ Διὸς Κόρινθος hervorgeht, das scheint, ohnerachtet des Scholiasten und dessen was Erasmus beibringt, bis jezt noch verborgen zu sein.

S 446. Z. 1. Aber bist du nicht u. s. w. Ich kann dies nicht anders als fragend fassen; denn zu diesem Ziele, daſs er alles wissen müsse wenn etwas, will Euthydemos den Sokrates führen, und nur weil er die Frage, wie freilich voraus gesehen, verneinend beantwortet, führt er ihn dahin, daſs er dann gegen die Voraussezung zugleich wissend sei und nicht wissend. Soll hingegen Euthydemos selbst aussagen, es sei nicht nothwendig alles zu wissen, so giebt er ja das zugleich wissend und nichtwissend sein selbst zu, und sezt sich auſser Stand dem Sokrates zu zeigen, daſs er die gesuchte Erkenntniſs schon habe. Heindorf hat die fragende Interpunction stillschweigend aufgenommen; Bekker hingegen ist dem gewöhnlichen Text, den auch Ficinus ausdrükkt, treu geblieben. — Wenige Zeilen darauf in der Folgerung und so bist du habe ich die frühere Aenderung, die lezten Worte abzutrennen und dem Sokrates zu geben, wieder zurükgenommen; nur ungern gestehe ich, weil sich in den Handschriften keine Unterstüzung fand.

S. 448. Z. 8. den Messertanz. Fast dasselbe, was wir auch von unsern Aequilibristen sehen. Ausführlicher beschreibt ihn Xenoph. *Symp. Cap. II*, 11. Wenn aber Routh meint, daſs ebend. *II*, 12. auch das beschrieben werde, was hier heiſst ἐπὶ τροχοῦ δινεῖσθαι, so irrt er sich. Denn dort ist nur von einzelnen schweren Stellungen die Rede, welche im Tanz vorkamen, und diese können durch unsere Worte nicht angedeutet werden. So daſs hier nur aufs Gerathewohl und der Kürze wegen nur unbestimmt übersezt ist. Denn angedeutet ist doch wol in den Worten ein sich selbst auf oder an der Scheibe oder dem Rade herum drehen.

Ebend. Z. 13. Auch immer. Dies scheint einen schlechten Spott überspotten zu sollen, den man mit der ἀνάμνησις getrieben.

S. 449. Z. 4. befiehlst du. Auch hier bin ich der fragenden Interpunction bei Heindorf treu geblieben. Wenn Sokrates nicht gefragt, sondern, sei es auch nur ironisch, gleich angenommen hätte; so

würde Euthydemos schwerlich seine Forderung noch gerechtfertigt haben.

Ebend. Z. 2 v. u. besser als ich. So habe ich übersezt, ohne deshalb Cornar's Verbesserung anzunehmen, der vor ἰδιώτου einschieben will ἐμοῦ ὄντος, was gar nicht nöthig ist.

S. 450. Z. 5. Ich frage ja nicht. Man sehe über diese ganze Stelle, über die Forderung, dafs Sokrates nichts antworten soll als ja oder nein, den Aristoteles *de Soph. El. Cap. XVII*, 2. 3. *Ed. Bip. III*, *p.* 586 *seq.*

Ebend. Z. 3 v. u. dafs du alles wüfstest. Hier mufs man offenbar πάντα γὰρ ὁμολ. lesen. Denn dies ist eine Folgerung, welche er sucht, und ἅπαντα — nemlich ἄγ' ἐπίςαμαι — wovon aber der Sophist abstrahirt, war die Voraussezung. Es erhellt auch aus des Sokrates Antwort, wo man aber mit einer kleinen Aenderung lesen mufs πάντα δή.

S. 452. Z. 15 v. u. von links her. Man erinnere sich an zwei Stellen im Anfang des Gespräches, worin erwähnt wird, Dionysodoros habe dem Sokrates zur Linken gesessen. Dann auch früher an das bekannte Sprüchwort πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς.

S. 453. Z. 3. Patrokles mein Bruder. Warum soll auch dieses Prunken mit einem sonst unbekannten Umstand, also als gesuchte Gelehrsamkeit ein Kennzeichen der Unächtheit sein, da Platon absichtlich auch in den ächtesten Gesprächen so manches Einzelne anbringt von des Sokrates Aeufserlichkeiten und Verhältnissen? Dasselbe findet auch auf den Konnos seine Anwendung. — Allein S. 452. Z. 26. möchte auch ich mit Heindorf den Patrokles für unächt halten, wenn man nicht noch einen Patrokles annehmen will, der des anderen Sohn war.

S. 454. Z. 10. Gerissenes wieder mit Gerissenem. So ganz abweichen vom Text und etwas nur von weitem Aehnliches an die Stelle sezen, heifst freilich die Sache aufgeben. Denn wer mag nur erst entscheiden, ob das Sprüchwort heifst λίνον λίνῳ συνάπτειν oder οὐ λίνον λίνῳ, und dann, worauf es eigentlich geht! Die beste mag wol die Erklärung des *Simpl.* sein τὰ οὐ συγκλώθεσθαι πεφυκότα συγκλώθειν, welche ebenfalls das οὐ aus dem Sprüchwort ausschliefst. — Zu dem folgenden vergleiche man *Arist. de Soph. El. Cap. V*, 2. 3. und *XXIV*, 1. 2. *Ed. Bip. Vol. III. p.* 532 und 610.

Ebend. Z. 5 v. u. dafs der Hund dein Vater wird. Dies kommt wörtlich vor in der zulezt angezogenen Stelle des Aristoteles.

S. 455. Z. 13. Denn sage mir nur. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. Cap. IV. p.* 529.

Ebend. Z. 13 v. u. vortreflich bekommen. Mit dem ἐκεῖ weifs ich fast nichts zu machen als es zu löschen.

Ebend. Z. 4 v. u. sondern nur eins. Man vergleiche *Arist. Rhet. II*, 24. *p.* 292. — Eine besondere Anspielung ist auch in dieser sophistischen Diatribe über das viele Gute nicht zu verkennen.

S. 456. Z. 12 v. u. die sich zeigen lassen. Ganz ohne Veränderung konnte es bei diesem Wortspiel nicht abgehn, wenn doch die Hauptsache, die Verwechselung des activen und passiven und einigermafsen der Inhalt des Beispiels sollten beibehalten werden.

Ebend. Z. 2 v. u. und wenn es. Es ist wol kaum zu vermeiden, dafs man nicht, wie auch Bekker gethan mit Stephanus, ein εἰ einschieben und lesen mufs καὶ εἰ οἷόντε. Ktesippos nemlich sagt dies in Bezug auf den früheren Saz der Sophisten, und nimmt das μηδὲν λέγειν in der gewöhnlichen Bedeutung. Dionysodoros aber fafst es wörtlich auf.

S. 457. Z. 2. für Schweigende. Hier hat die Uebersezung noch mehr Veränderung hervorgebracht, und weniger die Genauigkeit der Sprache bewahrt. Der Text spielt mit schweigend reden, und von etwas reden was schweigt, welches ich nicht wufste auf deutsch gleich auszudrükken. Man sehe nach *Arist. de Soph. El. Cap. IV*, 6. *p.* 528, und *Cap. XIX*, 4. *p.* 597.

Ebend. Z. 9 v. u. hat die Frage doppelt genommen. Ganz bestimmt läfst sich schwerlich der Sinn des Wortes ἐξαμφοτερίζειν angeben, da es leider in dem so oft angezogenen Buche des Aristoteles nicht vorkommt. Zu der Glosse des Timaios „eine Rede zur Zweideutigkeit drehen" mufs man gewifs noch die Worte des Suidas hinzunehmen „so dafs man auf beide Arten verliert." Denn sonst könnte Ktesippos wenig damit gewonnen haben, dem Sophisten das vorzuwerfen, dessen er sich vornemlich rühmte. Die Sache scheint nur zu sein, dafs er die zwiefache Antwort allgemein ausgedrükkt, und nicht wie Ari-

stoteles *l. c. p.* 597. vorschreibt, gesagt hat ἐστὶ μὲν ὡς ναὶ, ἔστι δὲ καὶ ὡς οὔ.

S. 458. Z. 11 v. u. Wenn ich es dafür halte. Hier läfst Platon den Sophisten, auch sehr unnüz, eine Vorsichtsmafsregel gebrauchen, die Arist. auch anrühmt *de Soph. El. XVII*, 11. *p.* 591.

S. 459. Z. 8. was ihm zukommt. Auch dieser Fall wird erwähnt in demselben Buche *p.* 597.

S. 460. Z. 11 v. u. diesen Namen führt er. Man sehe, was Routh zu dieser Stelle anmerkt. Man mufs nur davon ausgehn, dafs Platon, was er so bestimmt sagt wie dieses, mufs gewufst haben. Die Stelle aus den Büchern von den Gesezen beweist nichts dagegen; denn da spricht Platon nicht als Athener, sondern als Kreter, die ja wol einen Ζεὺς πατρῷος haben mufsten. Und die Stelle in den Wolken des Aristophanes kann vielleicht gar die sein, über die Platon hier spottet. Denn das ist offenbar, dafs er hier Jemand, wer es sei, lächerlich machen will, der sich dieses Ausdrukks bedient hatte.

S. 461. Z. 6. sind doch diese Götter Thiere. Dem Worte, wiewol es beschränkter ist in seinem Gebrauch als das Hellenische ζῶον, war nicht auszuweichen. Theils mufste eben so übersezt werden, wo der Sophist durch Zusammenstellung von Definition und Beispiel den Sokrates fangen will; theils steht vielleicht die Stelle in mittelbarer Beziehung auf andere, wo Platon die Götter ζῶα genannt hat.

Ebend. Z. 13 v. u. Ist Herakles der Popanz. Auch dies lezte und jämmerlichste konnte nur ziemlich frei wiedergegeben werden. Die Täuschung beruht übrigens schwerlich auf der Prosodie oder dem Accent, wie Routh meint, sondern der Sophist nimmt die beiden Vokativen für Apposition.

S. 463. Z. 21. wie Pindaros sagt. In dem bekannten Anfang der ersten Olympischen Ode. — Das σπάνιον τίμιον war durch kein deutsches Sprüchwort wiederzugeben; genug wenn der halbe Reim nur gewissermafsen den sprüchwörtlichen Ton erhalten hat.

S. 463. Z. 17. mit Jedem vorlieb nehmen. Recht bedeutend wird erst dieser Schlufs, wenn man dabei, wie schon die Einleitung zu verstehen gab, an den Isokrates denkt, und an die Hofnungen, welche Platon früher von ihm gefafst hatte.

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,1

1805

Coburg, Landesbibliothek -- A IV 6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11913701-8